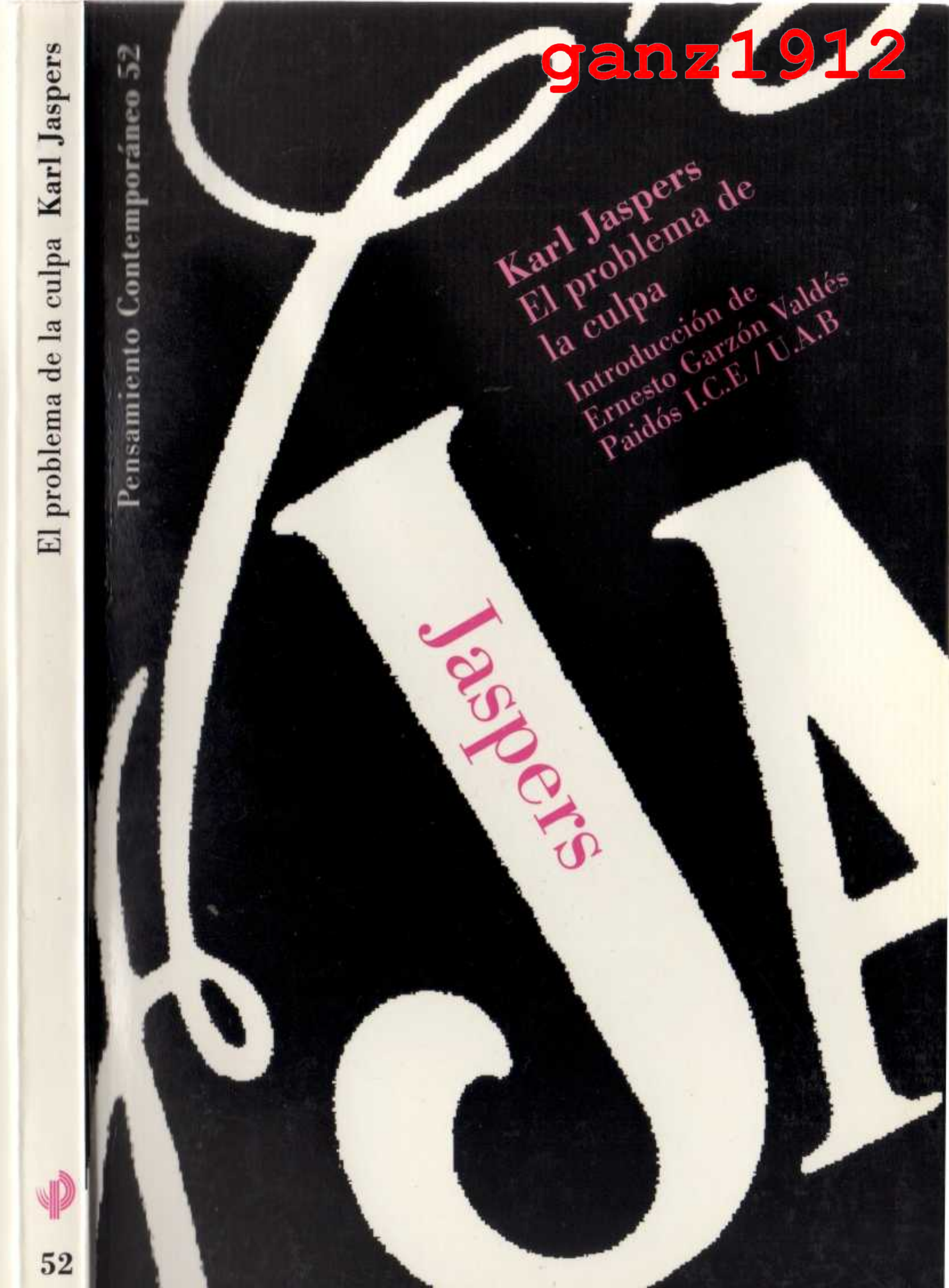
Karl Jaspers
El problema de la culpa

En la Universidad de Heidelberg, durante los meses de enero y febrero del semestre de invierno de 1945-1946, Karl Jaspers dictó un curso sobre «la cuestión de la culpa y la responsabilidad política de Alemania» cuyo texto se publica en este libro. La distinción que Jaspers introdujera entre culpa penal, moral, política y metafísica constituye un fecundo punto de partida para el análisis de los problemas filosóficos—políticos que plantea el paso de la dictadura a la democracia. Desde una perspectiva individualista, ajena a toda sustancialización holística de entes colectivos, Jaspers testimonia en este ensayo su fe en la razón y su rechazo de todo tipo de mesianismo político, que fatalmente conduce a la destrucción de la autonomía personal y de la dignidad humana.
El autor de la introducción, Ernesto Garzón Valdés, es profesor del Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad de Maguncia.

ISBN 84-493-0561-6
46052
9 788449 305610

El problema de la culpa Karl Jaspers
Pensamiento Contemporáneo 52
52



ganz1912

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

El objetivo de la colección *Pensamiento Contemporáneo* es proporcionar al lector interesado en este tema, y no sólo al especialista, un conjunto de textos de autores representativos del pensamiento de nuestro tiempo, textos en los que los mismos autores formulan de manera clara y concisa lo más significativo de su propuesta teórica, aquello que les ha convertido en clásicos de la filosofía del siglo xx

6. T. S. Kuhn - *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault - *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann - *Sociedad y sistema: l a ambición de la teoría*
9. J. Rawls - *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo - *La sociedad transparnte*
11. R. Rorty - *El giro lingüístico*
12. G. Colli - *El libro de nuestra crisis*
13. K. O. Apel - *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster - *Domar la suerte*
15. H. G. Gadamer - *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe - *Intención*
17. J. Habermas - *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno - *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri - *Fin de siglo*
20. D. Davidson - *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl - *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein - *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap - *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio - *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore - *Ensayos éticos*
26. E. Levinas - *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin - *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger - *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin - *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor - *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam - *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot - *El paso (no) más allá*
33. P. Winch - *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré - *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil - *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson - *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt - *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo - *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin - *Personajes alemanes*
41. G. Bataille - *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault - *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H. G. Gadamer - *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz - *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls - *Debate sobre el liberalismo político*
46. J. P. Sartre - *Verdad y existencia*
47. A. Heller - *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen - *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt - *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper - *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson - *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers - *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend - *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier - *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty - *Pragmatismo y política*

Karl Jaspers

El problema de la culpa

Sobre la responsabilidad política de Alemania

Introducción de Ernesto Garzón

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

ganz1912

Título original: *Die Schuldfrage*
Publicado en alemán por Piper, Munich

Traducción de Román Gutiérrez Cuartango

Cubierta de Mario Eskenazi

1ª edición, 1998

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Die Schulfrage apareció por vez primera en 1946 en las editoriales Lambert Schneider (Heidelberg) y Artemis (Zurich). En 1965 se incluyó –con un epílogo del autor– en el volumen *Hoffnung und Sorge.*

© 1965 by R. Piper GmbH & Co., Munich
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós, Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona
08193 Bellaterra

ISBN: 84-493-0561-6
Depósito legal: B-28.596/1998

Impreso en Novagràfik, S.L.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción

FILOSOFÍA, POLÍTICA Y MORAL EN KARL JASPERS

En la Universidad de Heidelberg, durante los meses de enero y febrero del semestre de invierno, 1945-1946, Karl Jaspers dictó un curso sobre «la cuestión de la culpa y la responsabilidad política de Alemania». Pocos meses más tarde estas lecciones se publicaban en forma de libro simultáneamente en Zurich y Heidelberg.[1] Éste era su cuarto escrito sobre temas político-filosóficos después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial.[2] Con ellos iniciaba una serie de ensayos sobre temas de la actualidad política alemana que continuaría hasta su muerte en 1969 y que confirmarían el veredicto que Ludwig Curtius pronunciara ya en 1933:

> Cuando me pregunto por los pocos hombres que pudieran ser llamados la conciencia moral de Alemania, pienso que Karl Jaspers es uno de esos pocos, y aun quizás el único.[3]

A primera vista, podría pensarse que esta preocupación por lo político significaba un abandono de la reflexión estrictamente filosófica para ingresar en el ámbito de lo cotidiano a través de ensayos dirigidos a la opinión pública de un país que acababa de vivir el período más siniestro de su historia bajo el régimen criminal del nacionalsocialismo. Es sintomático, podría aducirse, que en el último libro publicado antes del advenimiento de la dictadura, *Die geistige Situa-*

1. *Die Schuldfrage*, Heidelberg, L. Schneider, 1946; Artemis, Zurich, 1946.
2. Con anterioridad había publicado una introducción al primer número de la revista *Die Wandlung* (1945), *Die Erneuerung der Universität* (La renovación de la Universidad) (1945) y *Antwort an Sigrid Undset* (Respuesta a Sigrid Undset) (1945).
3. Véase Richard Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico. Respuestas de Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, pág. 162.

tion der Zeit (volumen 1.000 de la Colección Göschen editado por Walter de Gruyter & Co. en 1931 y traducido al castellano bajo el no muy feliz título de *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*),[4] no se hiciera ninguna referencia al nacionalsocialismo que comenzaba ya a jugar un papel decisivo en la vida política alemana. Es verdad, admitiría este argumento, que en una nota a la cuarta reimpresión de la quinta edición, fechada en Heidelberg en febrero de 1946, Jaspers había explicado esta omisión:

> Yo no tenía entonces casi ningún conocimiento del nacionalsocialismo, algo más sabía del fascismo. Con la satisfacción de haber terminado el manuscrito quedé sorprendido y asustado ante el primer éxito electoral de los nacionalsocialistas en septiembre de 1930. Guardé el manuscrito durante un año pues no quería darlo a publicidad antes de que apareciera mi Filosofía en tres tomos en 1931, pocas semanas después que se publicara este libro.[5]

Pero el argumento central seguiría en pie y también podría señalarse que hasta el advenimiento del nacionalsocialismo Jaspers había sido una persona «apolítica»:

> Ni durante la Primera Guerra Mundial ni después hablé de cuestiones políticas en mis clases o escritos. Tenía un cierto recelo porque no había sido soldado. Pues en la política se trata de la seriedad del poder que se funda en la entrega de la vida. Me faltaba esa legitimación. El recelo fue disminuyendo con la edad. Sobre todo porque en los años veinte vi el manifiesto fracaso de lo militar.[6]

La vivencia personal de la dictadura habría sido el origen del vuelco hacia lo político: en 1933 Jaspers había sido excluido de la administración universitaria; en 1937 se le prohibió ejercer la docencia y

4. Traducción de Ramón de la Serna, Barcelona/Buenos Aires, Labor, 1933. La traducción no era muy feliz porque lo que a Jaspers le interesaba no era mostrar lo que sucedía en la totalidad sino sólo «la situación y sus aspectos». No se trataba, pues, de dar una «visión histórica del presente» (Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Munich, Piper, 1977, pág. 72); la referencia al «ambiente» parecería más bien apuntar en esta dirección.

5. Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1955, pág. 4.

6. *Philosophische Autobiographie*, pág. 71.

en 1938 publicar sus escritos: «La experiencia fundamental fue (entonces) la pérdida de la garantía jurídica en el propio Estado».[7]

Después de la guerra, Jaspers describiría así aquel tiempo de sujeción autoritaria:

> Yo he experimentado con mi mujer internamente esta amenaza de la existencia física, sin podernos defender, durante largos años. Externamente salimos ilesos. El transporte (al campo de concentración, E.G.V.) estaba fijado [...] para el 14 de abril de 1945.[...] El 1 de abril, Heidelberg fue ocupada por los norteamericanos. Un alemán no puede olvidar que él y su mujer deben la vida a los norteamericanos contra los alemanes que en nombre del Estado alemán nacionalsocialista querían destruirlos.[8]

Dadas estas experiencias vitales, el interés de Jaspers por la política habría sido, pues, una reacción humanamente comprensible pero circunstancial que no podría inferirse sin más de su pensamiento filosófico. Por otra parte, su contribución al ámbito de lo político habría sido harto precaria ya que habría sido un moralista alejado de la realidad cotidiana, un neorromántico político sin mayor interés por el funcionamiento de las instituciones y los partidos en la democracia y con un escaso conocimiento de la complejidad de los procesos de decisión política.[9]

Es obvio que si la tesis del carácter puramente biográfico accidental de la preocupación de Karl Jaspers por lo político fuera correcta, entonces ensayos como el de la culpa y la responsabilidad alemana tendrían un carácter más bien anecdótico que podrían interesar, en el mejor de los casos, sólo a sus biógrafos o a politólogos e historiadores dedicados a la investigación de un determinado período de la historia alemana. Creo que la tesis es falsa si se la interpreta literalmente y que el interés de Jaspers por la política responde a una auténtica preocupación filosófica, es decir, la búsqueda de una vía adecuada para acercarse a la verdad. Pero la tesis podría ser correcta en una versión más matizada, o sea, si se sostiene que lo que ella afirma es que la experiencia del nacionalsocialismo colocó a Jaspers en una situación límite que le obligó a repensar el papel de lo político en todo

7. *Op. cit.*, pág. 74.
8. *Op. cit.*, pág. 74.
9. Véase Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, Munich, C.H. Beck, 1985, pág. 102.

pensamiento filosófico y no sólo en el suyo propio. Para mostrar que tal es el caso, en lo que sigue habré de considerar; a) la relación entre filosofía y política; b) la vinculación entre política y ética para, finalmente; c) detenerme en la relación entre culpa y responsabilidad en el pensamiento de Jaspers.

1. *Filosofía y política*

Es verdad que la aberración moral del nacionalsocialismo, el fracaso de la razón como orientadora del comportamiento humano y la actitud complaciente del mayor filósofo alemán del siglo XX, Martin Heidegger (fascinado por las «maravillosas manos» de Hitler),[10] frente a un régimen que se había propuesto la depuración ideológica y étnica a través de la quema de libros, la expulsión de profesores «racialmente contaminados» y la eficacia mortal de los campos de concentración, fueron posiblemente los factores desencadenantes de una manifiesta preocupación por la relación entre filosofía y política en Karl Jaspers:

> En este decenio (1933-1945) me comenzó a dominar una intelección que desde hace milenios era obvia y que por sólo un momento se había olvidado: no hay filosofía sin consecuencias políticas. [...] Ninguna gran filosofía carece de pensamiento político, ni siquiera la de los grandes metafísicos, en modo alguno la de Spinoza que hasta llegó a la participación activa, espiritual, eficaz. [...] Lo que es una filosofía se muestra en su manifestación política. Esto no es algo secundario sino que tiene importancia central. No es casual que el nacionalsocialismo y el bolchevismo vieran en la filosofía a su mortal enemigo.
>
> Me pareció experimentar que sólo cuando me sentí captado por la política alcanzó mi filosofía una conciencia plena que llega también hasta el fundamento de la metafísica. Desde entonces pregunto a todo filósofo acerca de su pensar y hacer políticos [...][11]

10. Según Jaspers, en mayo de 1933 Heidegger pronunció en Heidelberg una conferencia sobre la renovación «espiritual» de la Universidad acorde con el programa nacionalsocialista. Terminado el acto, habría mantenido con el rector de Friburgo el siguiente diálogo: «Le hablé sobre la cuestión judía, sobre la perversa insensatez de los Sabios de Zion, a lo que respondió: "Existe una peligrosa asociación internacional de los judíos". [...] ¿Cómo es posible que un hombre tan inculto como Hitler gobierne Alemania? "La cultura es irrelevante", respondió, "¡contemple tan sólo sus maravillosas manos!"» (Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pág. 101).

La conexión recíproca entre filosofía y política sería constitutiva y esencial:

> Considero que es falsa la separación del pensamiento filosófico, como un pensamiento especulativo, fantasioso, utópico (con un, quizás, encanto propio), del pensamiento de la realidad, que aquél no tendría nada que ver con ella. [...] El estadista actúa y piensa qué es lo necesario en el momento actual y tiene responsabilidad por las consecuencias prácticas. El filósofo piensa no sólo en lo actual y no actúa. Analiza las posibilidades y tiene responsabilidad por la seriedad del camino que conduce a la verdad. Su opinión no tiene ningún peso con respecto al actuar cotidiano, pero tanto mayor es su responsabilidad por el mundo de concepciones que trae consigo, por las consecuencias en la forma de pensar políticamente, por los objetivos en su conjunto.[12]
>
> Repito: La tesis de la conexión entre filosofía y política es tan esencial que se puede decir que si la una falta la otra tampoco está.[13]

La vinculación entre filosofía y política resultaría no sólo del hecho de que ambas afectan la existencia humana en su totalidad sino también de la necesidad de su complementación recíproca: una política desprendida de una filosofía de la razón sería «ciega» y una filosofía que pretendiera prescindir de la política para la orientación de la persona en el mundo sería «vacía».[14]

El modo de pensar se manifestaría también en la forma de actuar de los políticos. Básicamente podrían distinguirse, según Jaspers, dos tipos de políticos: el *simple político* y el verdadero *hombre de Estado*. Los simples políticos se afanan

11. Karl Jaspers, *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, págs. 365 y sigs.
12. Karl Jaspers, «Freiheit und Wiedervereinigung» en *Lebensfragen der deutschen Politik*, Munich, dtv, 1963, págs. 171-281, pág. 176.
13. Karl Jaspers, *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift «Wohin treibt die Bundesrepublik?»*, Munich, 1967, pág. 208.
14. Véase Helmut Fahrenbach, «Zeitanalyse, Politik und Philosophie der Vernunft im Werk von Karl Jaspers» en Dietrich Harth (comp.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1989, págs. 139-185, pág. 167.

en seguir, aun en contra de sus propias convicciones, a un hombre señalado por el prestigio público [...] tienen por suficiente al entendimiento sin la razón.[15]

Si se acepta, como creo que es correcto, que en un sistema democrático los políticos (y también los ciudadanos) deberían actuar no sólo de acuerdo con sus intereses inmediatos sino también de acuerdo con lo que consideran correcto, es decir, de acuerdo con sus propias opiniones, el simple político es la negación del ciudadano democrático: renuncia a su propia opinión e ingresa en un círculo vicioso de autorremisión de sus opiniones a las de otros quienes, a su vez, si son también simples políticos, tampoco las tienen:

> parece querer porque otros quieren, porque él piensa que ellos quieren, y porque se orienta según aquellos que por sí mismos no saben lo que quieren, porque todos opinan que los otros quieren.[16]

Vistas así las cosas, el simple político estimula la esquizofrenia de la enajenación y elude la responsabilidad de asumir las consecuencias de sus actos; atiende sólo al éxito del momento, que según él consistiría en hacer lo que los otros hacen, y se comporta por ello como un oportunista. Recurriendo a una terminología actual, podría decirse que el simple político es un maximizador situacional de beneficios y, por lo tanto, la antítesis del hombre moral, dispuesto a sacrificar el beneficio circunstancial en aras del cumplimiento de una regla éticamente relevante.[17]

La contrafigura del simple político es el auténtico político, al que Jaspers llama también «el político razonable». Éste sabe que toda actividad política tiene que estar subordinada a lo «suprapolítico», a un *ethos* moral que le prohíbe manipular la opinión pública y degradar la ciudadanía a la categoría de masa complaciente. Se guía por la razón y asume la responsabilidad plena que le cabe en el ejercicio del

15. Karl Jaspers, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik, 1945-1965*, Munich, 1965, pág. 23.
16. Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, Munich, Piper, 1958, pág. 329.
17. Véase, al respecto, Michael Baurmann, *Der Markt der Tugend*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1996, págs. 324 y sigs.

poder. El político razonable no es el dirigente carismático que estaba presente en *La situación espiritual de nuestro tiempo* y que pudiera ser interpretado como una versión dictatorial de la idea de un liderazgo de tipo weberiano. Es tan sólo el representante de la gente razonable; no hay en él elemento alguno de decisionismo político sino una convergencia del «pensar profundo y del obrar concreto».[18] Ésta es justamente la forma cómo puede lograrse una armonía recíproca entre realidad existencial y realidad política, es decir, entre la forma de pensar filosófica y la política. Cuando esta armonía falta, el pensamiento «presuntamente realista se olvida del hombre mismo» y descuida «la realidad de la verdadera naturaleza humana».[19]

Esto no significa que Jaspers propicie un gobierno de filósofos de estilo platónico; ello implicaría una desmedida valoración de los filósofos. Por el contrario, la concepción de Jaspers es muy similar a la propuesta por Kant en su ensayo *Sobre la paz perpetua*:

> No es de esperar que los reyes filosofen o que los filósofos sean reyes; tampoco es deseable ya que la posesión del poder corrompe inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero que los reyes [...] no hagan desaparecer o enmudecer a la clase de los filósofos sino que los dejen hablar públicamente [...] es indispensable para la aclaración de sus asuntos [...][20]

De lo que se trata es de establecer un diálogo permanente entre el filósofo y el político de forma tal que cada cual asuma sus responsabilidades específicas y se complementen recíprocamente:

> El hombre de Estado tiene que poder callar; el filósofo debe hablar sin restricciones. [...] El filósofo, de acuerdo con su naturaleza, piensa en calma sus ideas políticas [...] Al hombre de Estado se le hace sumamente difícil cuando quiere ser verdadero y le parece que aún no se lo permite la situación.[21]

18. Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit*, pág. 7.
19. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 48.
20. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf en Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, tomo VI, págs., 195-251, pág. 228.
21. Karl Jaspers, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik, 1945-1965*, pág. 282.

Aquí está también presente una de las ideas centrales de la filosofía de Jaspers: la de una auténtica comunicación entre iguales. Esta comunicación, si es que ha de estar guiada por la razón y no por un mero entendimiento instrumental, tiene que estar imbuida de un espíritu crítico, es decir, antiautoritario. Ello requiere un proceso de toma de conciencia de los peligros de toda dictadura para el desenvolvimiento cabal de la personalidad. La situación límite del nacionalsocialismo habría impuesto la necesidad de reflexionar seriamente sobre la enajenación de la dignidad humana que trae consigo un régimen dictatorial. Al igual que Kant, Jaspers consideraba que la esencia de la dignidad humana reside en el atreverse a pensar por uno mismo y superar el «tutelaje autoimpuesto». Ello explica la desconfianza inicial de Jaspers ante la decisión de los aliados occidentales de imponer «desde arriba» una Constitución democrática a un pueblo que, de la noche a la mañana, debía volverse «democrático» con la ayuda de políticos, muchos de ellos corruptos, que habían demostrado su incapacidad para evitar el advenimiento del nacionalsocialismo. Según Jaspers, a las potencias de ocupación les incumbía la tarea de educar al pueblo alemán a fin de que «desde abajo» fuera surgiendo una auténtica democracia. En un diálogo con un oficial norteamericano, habría expresado esta preocupación:

> El norteamericano me respondió: «Quizá tiene usted razón; hasta creo que la tiene. Pero así no andan las cosas. Primero, nuestro pueblo no quiere una administración colonial. [...] Segundo, tampoco lo podemos hacer a causa de los rusos. No podemos darles el ejemplo de una administración colonial que les serviría de justificación para hacer lo mismo en Alemania Oriental, sólo que con otra intención y mucho peor».[22]

Jaspers aceptó en principio estos argumentos pero siguió insistiendo en el peligro de que la mentalidad de súbdito, que había caracterizado al alemán medio durante los doce años del régimen de Hitler, siguiera imperando en la nueva República Federal de Alemania. Compartía, en este sentido, la opinión de no pocos politólogos de su tiempo[23] y también de intelectuales como Heinrich Böll, Wolfang

22. *Philosophische Autobiographie*, págs. 82 y sigs.

23. Así, por ejemplo, Gabriel A. Almond y Sidney Verba (*The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 2a edición, 1965, pág. 495) sostenían, al referirse a la cultura política alemana de la posguerra, que en Alemania «una orientación pasiva de súbdito todavía no ha sido compensada con una orientación participativa».

Borchert y Herbert Marcuse. Con este último coincidía en su diagnóstico pesimista pero, a diferencia de Marcuse, consideraba que el cambio de la cultura política alemana no habría de lograrse a través de la vía de la violencia revolucionaria sino de reformas paulatinas similares a las propuestas por Karl Popper en su crítica al historicismo.

Estas reformas requerían también la adopción de esquemas institucionales que asegurasen una formación espontánea de la voluntad popular, es decir, un reforzamiento de una democracia de base, tal como la que décadas después sugiriera la llamada «Nueva Izquierda».

Pero, si el nacionalsocialismo había significado la instauración de una situación límite en el pasado, el presente y el futuro estaban amenazados por el peligro de la destrucción total de la humanidad a raíz de un desarrollo técnico que había hecho posible la creación de medios de destrucción total. La era atómica colocaba al ser humano en una nueva situación límite. Ya no se trataba de una situación específicamente nacional sino que ella valía para toda la humanidad. Se había llegado a lo irracional por excelencia. Sin una apelación a la razón, a la razonabilidad del hombre, la era atómica podía desembocar en dos alternativas fatales: o la destrucción masiva de la humanidad o la instauración de una dictadura mundial. Esta situación límite exigía reflexionar sobre el destino existencial del ser humano y ponía de manifiesto la necesidad de no descuidar la vinculación del pensamiento filosófico con la actuación política. Sólo a través del ejercicio de la razón podría llegarse a una solución política correcta, es decir, razonable. Por ello, el fracaso de la razón en una situación límite como en la que se encuentra la humanidad a causa del peligro atómico significaría no sólo la adopción de una política equivocada por ineficiente sino la eliminación de todas las posibilidades de vida. En la concepción de Jaspers, la reflexión filosófica podría convertir la actividad política en comportamiento razonable. La aceptación de la guía de la filosofía no significaba obedecer irreflexivamente los dictados de una supuesta razón superior: el «aire puro de la razón no debe ser confundido con la vida misma». Desde luego, alguien podría objetar que este «aire puro de la razón» está reservado a unos pocos, a los

hombres verdaderamente libres, y que las masas estarían orientadas tan sólo a la satisfacción de sus deseos inmediatos. La respuesta de Jaspers a esta posible objeción es categórica:

> Esta objeción sería verdadera sólo si no hubiera una cadena de comunicación desde las más altas cumbres de la libertad filosófica a cada persona en tanto tal. Aquellas cumbres son sólo bajas montañas bajo un cielo infinito. En cada corazón humano existe la posibilidad de elevarse hacia ellas. Sólo una filosofía que, desconociendo su propia limitación, perdiese la comunidad interna con las personas y encontrara una egoísta satisfacción en la riqueza de una pseudoaristocrática cultura podría estar expuesta a esta objeción.[24]

Esta «elevación» hacia la propia reflexión es una liberación del servilismo del tutelaje intelectual y, por ello, significa también un acrecentamiento de la propia libertad. Y, dado que el ámbito de la política es el lugar donde se ejercita la libertad en la convivencia con las demás personas, al estimular la libertad, la reflexión filosófica tiene un carácter eminentemente político. La renuncia a la razón, es decir, la adopción de una actitud antifilosófica,

> prepara a los hombres para la servidumbre política. Ahoga el conocimiento acerca de la libertad en las inclinaciones por lo mítico. Adiestra para refugiarse en el ámbito inaceptable de la creencia irracional. [...] Renunciando a la razón, inadvertidamente se renuncia también a ser libre. Uno está preparado para cualquier totalitarismo y sigue juntamente con el rebaño al carnero que guía al desastre, al crimen y la muerte deshonrosa.[25]

Para decirlo con una frase lapidaria de Jaspers: «La filosofía es en sí misma política».[26]

24. Karl Jaspers, «Antwort» en Paul Arthur Schilpp (comp.), *Karl Jaspers*, pág. 828.
25. Karl Jaspers, *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, Munich, Piper, 1950 (Lucía Piossek Prebisch, *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, págs. 84 y sigs).
26. Karl Jaspers, «Antwort» en Paul Arthur Schilpp (comp.), *Karl Jaspers*, pág. 828.

En una conferencia radial pronunciada en octubre de 1956 bajo el título «La bomba atómica y el futuro de la humanidad»,[27] Jaspers, partiendo de la idea de la democracia, intentó mostrar las posibilidades de la reflexión filosófica para formular propuestas que permitan evitar la catástrofe. La idea básica es la superación del «estado de naturaleza» imperante a nivel internacional, en donde los países se enfrentan «como bestias», mediante la creación de «una comunidad de Estados basada en el derecho de los tratados cuya observancia estará garantizada por instituciones de origen común».[28] Este nuevo sistema mundial requeriría la restricción de los derechos de soberanía y la eliminación del principio de no intervención, a fin de asegurar una mayor vigencia de los derechos humanos:

> La no intervención impide que se desarrolle entre todos el espíritu de la justicia. Así como cada ciudadano de un Estado tiene que percibir como propia la injusticia que se infringe a otro, así también cada Estado se debe sentir afectado por la injusticia que se comete sobre los ciudadanos de otro Estado. Ni un Estado ni la comunidad internacional pueden tener una existencia estable si los ciudadanos permanecen indiferentes frente a las injusticias que afectan a otros Estados. [...] La igualdad de derechos vuelve la paz imposible cuando ella es interpretada como la igualdad de derechos para la arbitrariedad.[29]
>
> El principio de no intervención en los asuntos internos de los Estados es el velo para permitir el delito. La pretensión de la absoluta soberanía es la pretensión de poder ser también criminal de acuerdo con la propia voluntad de esta soberanía. [...] Frente a esta soberanía está la responsabilidad de todos los Estados de no tolerar pasivamente la inhumanidad y la falta de derechos en ningún Estado porque, a la larga, cada cual está amenazado por los crímenes que suceden en alguna parte.[30]

En su oposición al principio de no intervención, Jaspers se apartaba de Kant para quien, como es sabido, este principio debía regir las relaciones entre los Estados:

27. Esta conferencia fue luego ampliada y publicada en forma de libro, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Munich, Piper, 1958.
28. Karl Jaspers, «Die Atombombe und die Zukunft des Menchen» en *Lebensfragen der deutschen Politik*, págs. 139-157, pág. 142.
29. Karl Jaspers, *op. cit.*, págs. 144 y sigs.
30. *Philosophische Autobiographie*, pág. 79.

Ningún Estado debe inmiscuirse violentamente en la Constitución y gobierno de otro Estado [...] la injerencia de potencias extranjeras sería una violación del derecho de un pueblo independiente para luchar con su propia enfermedad y sería pues un escándalo que volvería insegura la autonomía de todos los Estados.[31]

El rechazo de Jaspers a la vigencia incondicionada del principio de no intervención, a ese «velo» encubridor de los crímenes perpetrados dentro de los límites nacionales, recurso predilecto de los dictadores para asegurar su impunidad y de los espectadores externos para justificar su pasividad ante aquéllos,[32] es moralmente correcto y recuerda la inequívoca formulación de Bartolomé de las Casas:

Por universal solidaridad humana, toda persona, pública o privada, tiene el deber de acudir en ayuda de los oprimidos y está obligada a colaborar, dentro de sus posibilidades, a su liberación.[33]

Desde luego, Jaspers sí seguía la ruta kantiana cuando proponía una federación de Estados democráticos (republicanos, diría Kant) para asegurar la paz mundial y evitar el peligro de una dictadura a nivel planetario. Y, al igual que Kant, Jaspers consideraba que la democracia era una idea regulativa, imposible de realizar plenamente:

La democracia es una idea. Esto significa que en ninguna parte puede ser realizada plenamente [...] La idea democrática responde a la conciencia de la imperfección del hombre.[34]

31. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, pág. 199.

32. Karl Jaspers imputó responsabilidad política a los países occidentales por su pasividad ante la criminal consolidación del Estado nazi por haber tolerado este proceso escudándose en el «cómodo» principio de no intervención en los asuntos internos. «Tenemos que tener presente que los demás -sin estar bajo el terror- dejaron pasivamente que sucediera y hasta involuntariamente promovieron aquello que, como ocurría en otro Estado, consideraban que era un asunto que no los afectaba». (Véase Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, Munich, Piper, 1987, pág. 65.)

33. Bartolomé de las Casas, *Derechos civiles y políticos*, Madrid, Editora Nacional, 1974, pág. 156.

34. Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, pág. 409.

Según Jaspers, la toma de conciencia de la imperfección de las instituciones humanas, vinculada con el ideal regulativo de la democracia, es lo que nos impediría caer en el dogmatismo fundamentalista, propio de todos los extremismos políticos y de los perfeccionismos morales, a la vez que nos estimularía a luchar por una mayor libertad, pluralidad y tolerancia en nuestras relaciones intra e internacionales. Es decir, nos impulsaría a perseguir una mayor democracia y a una creciente renuncia a nuestras lealtades parroquiales. Al final del camino está el ideal cosmopolita:

A la vez que reflexionaba sobre tales pensamientos, crecía en mí el impulso de ser un ciudadano del mundo. Ante todo ser hombre y luego, a partir de este origen, pertenecer a un pueblo me parece lo esencial.[35]

Ahora bien, la toma de conciencia de estos problemas y el intento de su solución requerían una conversión existencial que liberara al hombre de la perversión que lo había conducido a estas situaciones límite. Esta conversión podía, según Jaspers, lograrse sólo mediante una vuelta a la fe en la razón:

Pues las ideas políticas de la libertad tienen quizás a la larga una conexión indisoluble con la fe filosófica: No obstante todas las instancias reales en contrario, yo apuesto a la fuerza de la intelección filosófica.[36]

Pero, así como el pensamiento filosófico permite delinear una política razonable, así también la práctica de esta última puede servir para una reformulación más cabal de la propia filosofía. Se establece así una especie de control recíproco entre filosofía y política, una suerte de «equilibrio reflexivo», como diría John Rawls. Éste sería un ejercicio eminentemente individual. Al igual que su filosofía existencial, la filosofía política de Jaspers parte del propio individuo. A él se dirige la apelación al uso de la razón, tarea indelegable en toda sociedad democrática.

Quien esté familiarizado con la problemática política de las identidades nacionales, de los límites de la soberanía estatal y de los requi-

35. *Philosophische Autobiographie*, pág. 79.

36. Karl Jaspers, «Anwort» en Paul Arthur Schilpp (comp.), *Karl Jaspers*, pág. 756.

sitos de racionalidad razonable que el ideal de la democracia presupone en todo ciudadano, no podrá negar que las reflexiones filosófico-políticas de Jaspers tienen una vigencia o, al menos, un poder de incitación a la propia reflexión, que supera lo esperable de una consideración puramente circunstancial de lo político.

Una vez expuesta sumariamente la relación entre filosofía y política, podría afirmarse al igual que Jaspers:

> Filosóficamente me quedaba la tarea de aclararme los presupuestos éticos de la política y sus condiciones reales; y segundo, orientar mi pensamiento político hacia la perspectiva cosmopolita que me había impuesto.[37]

A la primera de estas cuestiones quiero ahora referirme.

2. *Política y moral*

Para acercarse a esta problemática, Jaspers recurre a sus dos grandes maestros: Kant y Weber.[38]

Ya en 1935 había dictado un curso sobre el problema del mal radical en Kant con el propósito de lograr una mayor claridad sobre la situación provocada por la dominación nacionalsocialista y su aceptación mayoritaria.[39] Lo que había que explicar era cómo había sido posible que personas «por lo general, honestas» hubieran aceptado un gobierno como el de Hitler. Según Jaspers, se trataba de personas que

> [q]uerían estar presentes, justificar (su complicidad), porque así obtenían y aumentaban su felicidad, tal como la entendían, participando en el régimen, en una engañosa abstención de la oposición en casos particulares. Aquí veía yo el mal radical de Kant y así me aclaraba a mí mismo mi propio comportamiento. Pues esta inversión, el mal radical, que le cabe al hombre en tanto tal, lo encontraba en un punto decisivo en mí mismo: en mi complicidad a través de una existencia pasiva en aras de mi supervivencia.[40]

37. *Philosophische Autobiographie*, pág. 84.
38. Jaspers ha reconocido que el pensamiento de Max Weber ejerció una influencia decisiva en su evolución intelectual, especialmente por lo que respecta a la relación entre filosofía y política. Véase *Philosophische Autobiographie*, pág. 69.
39. Sus lecciones fueron resumidas en el ensayo «Das radikal Böse bei Kant», publicado en *Karl Jaspers Rechenschaft und Ausblick -Reden und Aufsätze*, Munich, Piper, 1951, págs. 107-136.

Dado el régimen imperante, este tema no podía ser discutido frontalmente, en el lenguaje directo de la política, sino a través de un rodeo filosófico accesible a todo aquel que estuviera dispuesto a escuchar razones.

Lo que se había producido era una autoengañosa perversión (Verkehrung) de la relación entre la motivación ética y la motivación prudencial de las acciones humanas.

Kant había señalado que en la persona humana actúan dos estímulos: uno de ellos tiene su origen en la razón e impulsa al cumplimiento de la ley moral; el otro surge de su naturaleza animal y la incita a seguir sus pasiones en busca de la felicidad en este mundo. Si no existiese este segundo tipo de impulso, el hombre sería un ser necesariamente bueno. Y si sólo estuviese sometido a él, sería necesariamente malo. Pero la idea de lo bueno o de lo malo necesario excluye la posibilidad de hablar de la moralidad o inmoralidad del comportamiento humano. Justamente porque ambos impulsos están presentes, de lo que se trata es de establecer una relación de prioridad entre ambos. Ella es el resultado de un acto de la voluntad, que es la que con propiedad puede ser calificada de buena o mala. La voluntad es buena si no condiciona el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción de los deseos de felicidad y a los instintos naturales; es mala en el caso inverso. Cuando se subordina el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción del egoísmo, se invierte la relación debida entre máxima moral y deseo natural de felicidad o satisfacción de los propios deseos. Cuando esta inversión (Umkehrung) se da, no mejora la calidad moral de un acto el hecho de que, en un caso concreto de coincidencia de los deseos particulares y los requerimientos de las máximas morales, pueda parecer empíricamente correcto. La moralidad de un acto no se determina, pues, por el aspecto externo de una conducta sino por la relación de subordinación de los impulsos naturales

40. Karl Jaspers, «Antwort» en Paul Arthur Schilpp (comp.), *Karl Jaspers*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957, pág. 848.

a las máximas morales. Dado que estos impulsos forman parte de la naturaleza humana, puede decirse que en todo hombre existe una tendencia natural al mal y «como esta tendencia, en última instancia, tiene que ser buscada en el libre arbitrio, es decir, puede ser imputada, es moralmente mala».[41]

Ahora bien este mal es radical

> porque corrompe la base de todas las máximas; al mismo tiempo también, como tendencia natural, no puede ser extirpado por las fuerzas humanas ya que ello podría hacerse sólo a través de buenas máximas, algo que no puede llevarse a cabo cuando se da por supuesto que la base subjetiva suprema de todas las máximas está corrompida; pero, al mismo tiempo, tiene que ser posible superarla porque se encuentra en el hombre en tanto ser que actúa libremente.[42]

En época reciente, sobre todo a raíz de experiencias tales como la del holocausto, se ha propuesto extender el concepto de «mal radical» y equipararlo con lo diabólico. Se trataría ya no sólo de la corrupción de nuestras máximas morales sino de la voluntad misma. Con esto se quiere decir que

> la voluntad no sólo es capaz simplemente de oponerse a la ley moral sino de hacer que esta oposición sea el motivo mismo de nuestras acciones. Si esto fuera así, seríamos capaces de hacer el mal no simplemente para obtener alguna ventaja para nosotros mismos [...] La lucha entre el bien y el mal es así redefinida como llevándose a cabo entre la adopción de dos posibles tipos de reglas: buenas o malas [...].[43]

Lo diabólico se da, pues, cuando «lo malo en tanto tal» es receptado como impulso para las acciones en las máximas de comportamiento. En este caso convendría hablar quizá de «mal absoluto», que destruye toda posibilidad de moralidad. Como el propio Jaspers recuerda,

41. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, tomo IV, págs. 645-879, págs. 685 y sigs.

42. Immanuel Kant, *op. cit.*, pág. 686.

43. Véase Joan Copjec «Introduction. Evil in the Time of the Finite World» en Joan Copjec (comp.), *Radical Evil*, Londres/Nueva York, 1996, págs. X y sigs.

el mal radical de Kant, al que se refería en sus cursos de 1935, no tenía nada de diabólico. Sin embargo, ello no excluía la posibilidad de que lo diabólico se hubiera encarnado en algunos líderes nazis y sus cómplices inmediatos.[44] Pero no era a ellos a quienes quería referirse sino a quienes se les sometieron y pervirtieron su voluntad al invertir la jerarquía entre máxima moral e impulso natural de satisfacción de los propios deseos de una supuesta felicidad.

Si la referencia al mal radical podía servir para facilitar la explicación de un comportamiento de pasiva complicidad con el régimen de Hitler, quienes detentaban el gobierno tampoco podían aducir criterios éticos supuestamente inferibles de la clásica distinción weberiana entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción. Jaspers consideró, por ello, necesario retomar esta distinción y ubicarla dentro de los parámetros que consideraba adecuados:

> La distinción de Max Weber entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad y la atribución de la ética de la responsabilidad a la política no significa la entrega a una política sin convicción. La ética de la responsabilidad incluye la convicción de tener que responder por las consecuencias del propio hacer, estar dispuesto a todo sacrificio pero no a algo que destruiría el sentido de la política.[45]

La ética de la responsabilidad y la de la convicción resultan así complementarias. En el fondo no se trata de dos éticas distintas sino de versiones específicas de una misma ética.

Jaspers tiene razón: una separación tajante entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción requeriría la aceptación de premisas tales como el carácter absoluto, es decir, incondicionado, de la ética de la convicción, algo que manifiestamente puede conducir a situaciones moralmente aberrantes. Y lo mismo sucede con la ética de la responsabilidad. Las acciones políticas tienen como destinatarios seres individuales; el reconocimiento de su individualidad prohíbe moralmente tratarlos como meros instrumentos para la obtención de bienes equivalentes de otros individuos o escudarse detrás del desem-

44. Véase Karl Jaspers, «Antwort», pág. 848.

45. Karl Jaspers, «Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken» en *Lebensfragen der deutschen Politik*, págs. 282-293, pág. 288.

peño de una función pública, que permitiría desligarse de la responsabilidad por los propios actos realizados en su ejercicio.[46]

Justamente porque la ética de la política no exime de la responsabilidad personal, Max Weber podía decir:

> Inmensamente conmovedor es cuando una persona *madura* —sin que importe si es joven o entrada en años— que experimenta realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias, dice en algún punto: «No puedo cambiar: aquí me planto». Esto es algo auténticamente humano y que nos conmueve. Pues, naturalmente, esta situación tiene que *poder* presentarse alguna vez para *cada uno* de nosotros que no esté interiormente muerto. En esta medida, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no son opuestos absolutos sino complementarios que sólo si van juntos crean la persona que *puede* tener la «política como profesión».[47]

Uno de los grandes males de la época consistía, según Jaspers, en la actitud de evadir responsabilidades: así como el «mero político» no actúa según sus propias opiniones sino de acuerdo con lo que cree que son las opiniones de los demás, así también dentro de las estructuras político-institucionales

> [o]peran funcionarios de una despiadada burocracia; la persona es el papel que como cédula de identidad, como legitimación, sentencia, clasificación, le confiere sus oportunidades, la limita, la elimina; [...] intervenciones imprevisibles determinan la existencia, el trabajo y la forma de vida de las personas. Si uno quiere saber quién lo ordena, no se encuentra instancia alguna. Parece que no hay nadie que sea responsable.[48]

Así, pues, si lo que se había producido durante la dictadura nazi era una perversión de la relación entre impulsos naturales y máximas morales a la vez que un abandono de la ética de la convicción, lo que

46. Para un análisis de esta problemática, véase Ernesto Garzón Valdés, «Moral y política» en del mismo autor, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, págs. 541-560.

47. Véase Karl Jaspers, «Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken» en *Lebensfragen der deutschen Politik*, pág. 288.

48. Karl Jaspers, «Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus» en *Rechenschaft und Ausblick Reden und Aufsätze*, págs. 312-344, pág. 323.

se necesitaba para superar esta crisis era llevar a cabo una «conversión» (Umkehr), una recuperación de la fe en la razón.

La vuelta a la razón era, según Jaspers, la vuelta al filosofar y, como se ha visto, a la libertad de la vida en sociedad hecha posible a través de una política razonable. El rechazo de la irracionalidad era también una recuperación de los ideales de la Ilustración. Nada más lejos del pensamiento de Jaspers que alguna posible versión de posmodernismo, con sus reproches de utopismo o de mitos superados que suele lanzar contra el proyecto ético-político del siglo XVIII. Una cosa es afirmar que las manifestaciones concretas del actuar razonable tienen su propio encuadramiento histórico y otra abandonar la razón, entregarse al mero entendimiento instrumental y transformarse así en un «hombre de Neandertal con técnica», como llamaba Jaspers a la persona que renunciaba al auxilio de la razón.[49]

Pero hay algo más: el ejercicio de la razón requiere la comunicación con el otro. Como es sabido, la cuestión de la comunicación era uno de los temas centrales de la filosofía de Jaspers. Una comunicación «auténtica» sería sólo posible, si cada cual conserva su «individualidad y personalidad», su autonomía, como diría Kant. Por ello, la comunicación que propiciaba Jaspers sólo podía darse entre seres igualmente autónomos y libres, en una discusión pública sin trabas, sin «impaciencias» y sin «falsas misericordias». La impaciencia ante un argumento poco inteligente puede provocar la interrupción del diálogo y hacer que el supuestamente más inteligente pretenda dar una explicación autoritativa y obligue al otro a la obediencia ciega. La falsa misericordia conduce a un paternalismo que anula la autonomía del otro.[50]

Cuando no existe la comunicación entre seres libres e iguales, cuando el individuo renuncia al ejercicio de su razón, se cae en el «tutelaje autoimpuesto» contra el que reaccionara Kant:

> [e]ntonces la mayoría se entrega con entusiasmo a las promesas de un salvador. Sucede lo que Tácito llamaba *ruere in servitium*. Se espera un efec-

49. Véase Karl Jaspers, «Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus», pág. 323.

50. Véase Karl Jaspers, «Über Gefahren und Chancen der Freiheit» en *Rechenschaft und Ausblick Reden und Aufsätze*, págs. 345-369, pág. 348.

to mágico. Uno arroja la libertad en la embriaguez de la obediencia [...] Se produce luego la terrible desilusión, todo es mucho peor que antes, pero ya es demasiado tarde. Las puertas de la prisión se han cerrado.[51]

La comunicación, tal como la entiende Jaspers, es la vía más adecuada para acercarse a la verdad política que básicamente consiste en la práctica de la libertad guiada por la razón. Libertad y comunicación racional están así estrechamente vinculadas:

La libertad exige la comunidad en lo verdadero. Esta comunidad requiere la comunicación del pensamiento creador y crítico que no debe desaparecer sin influencia alguna en el ocultamiento sino que debe manifestarse públicamente. Por ello, todo poder político basado en la verdad quiere también la discusión pública sin restricciones.[52]

El diálogo en la comunicación así entendida incluye, por cierto, la renuncia al dogmatismo y a la creencia de que se posee la verdad absoluta. Jaspers formulaba claramente una disyunción excluyente:

[L]a pretensión de que se posee la verdad absoluta o la libertad de las personas en búsqueda de la verdad que en el diálogo convence y vincula a quienes piensan por sí mismos. [...] Endiosamiento de la persona o discusión pública. [...] Negación de la posibilidad de la libertad y, con ello, tendencia a la obediencia y la tiranía o confianza en la persona.[53]

La libertad individual, a su vez, no sería posible si cada ser humano se encapsulase en su aislamiento o intentase ser libre a costa de los demás ya que «cada individuo es libre sólo en la medida en que los demás lo son».[54]

Si la libertad es sólo posible como libertad compartida[55] en un diálogo público, las dictaduras y las guerras son los enemigos mortales de la libertad pues ellas impiden toda posibilidad de diálogo, a nivel nacional o internacional. En ambos casos cesa la comunicación «y se esfuma definitivamente la verdad como elemento vinculante».[56]

51. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 349.
52. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 346.
53. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 362.
54. Véase Karl Jaspers, «Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus», pág. 324.
55. Karl Jaspers, «Über Gefahren und Chancen der Freiheit», pág. 350.

La acentuación de lo individual en toda comunicación auténtica se opone radicalmente a la entrega a entidades holísticas, llámense éstas nación, pueblo, mecanismos de poder o instituciones, que imponen «el engaño de una libertad de obediencia».[57] Vistas así las cosas, la actual corriente del comunitarismo tampoco recibiría la bendición filosófica de Jaspers.

Desde luego, el enfoque individualista de Jaspers no tiene nada que ver con una exaltación del egoísmo individual, como suelen suponer los adversarios de una concepción liberal de la vida en sociedad; ello implicaría lanzarse, una vez más, por la pendiente del mal radical. El propio Jaspers se adelanta a esta objeción:

¿No suena todo esto como si el individuo fuera todo? Lo contrario es la verdad: el individuo es [...] él mismo sólo en la medida en que lo es en la comunicación con otros sí mismos y con el mundo.[58]

Por otra parte, la acentuación de lo individual no implicaría, según Jaspers, la resignada aceptación de la impotencia personal para el establecimiento de una sociedad más justa, sino que es el antídoto más eficaz para combatir la tentación de las ficciones holísticas:

Parecería ser, desde luego, que el individuo es impotente. Pero, así como en las elecciones cada cual puede decir que si él no votara no cambiaría el resultado electoral y, sin embargo, vota porque sabe que todos los individuos juntos crean el resultado, así también la fuerza moral del aparentemente evanescente individuo es la única sustancia y el factor real para aquello que el hombre llegará a ser, esta sustancia no reside en un proceso objetivo de salvación o en un metafísico acontecer total del ser o en fuerzas demoníacas o en una marcha dialéctico-necesaria de la historia, no (reside) en las ficciones de personas [...] que huyen de sí mismas y de sus tareas.[59]

56. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 350.
57. Véase Karl Jaspers, *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, pág. 86.
58. Karl Jaspers, «Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus», pág. 343
59. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 344.

Precisamente cuando cada persona se ubica bajo lo que autores contemporáneos suelen llamar el «velo de la insignificancia»[60] sería posible asumir también comportamientos morales, que no estén sujetos al cálculo prudencial del éxito o de la recompensa de las acciones.

Pero la vida en una sociedad de personas libres y básicamente iguales es sólo posible si el ejercicio del poder político está limitado por la ley y el derecho. Esta limitación sólo se logra si la política cotidiana está subordinada a lo que Jaspers llamaba lo «suprapolítico». Los presupuestos ético-espirituales que confieren sentido a una política son pre o suprapolíticos en la medida en que su origen no se encuentra en el ámbito político-pragmático y lo superan en sentido y validez:

> Lo político se afianza como correcto sólo a través del éxito y es reconocido como falso a través del fracaso. Lo suprapolítico, que puede impregnar lo político tiene un sentido y valor en sí mismo. El coraje para el sacrificio no es un medio de la política pero tiene consecuencias políticas decisivas.[61]
>
> [L]a falsa absolutización de lo político niega lo suprapolítico [...] si lo político depende de lo suprapolítico, lo suprapolítico tiene que ser a su vez independiente de la política. Si la política es buena sólo si está al servicio de lo suprapolítico, lo mata si lo politiza.[62]

La idea de lo suprapolítico, que escapa a las decisiones de lo político-pragmático, es muy parecida a lo que suelo llamar el ámbito del «coto vedado», que es el que fija los límites a las decisiones mayoritarias dentro de la democracia. Si se violan los límites del coto vedado, si se lo politiza, como diría Jaspers, se comienza a recorrer una vía irrestricta que puede conducir al suicidio de la democracia.[63]

60. Véase Hartmut Kliemt, «The Veil of Insignificance» en *European Journal of Political Economy*, 2/3, 1986, págs. 333 y sigs. Véase también Geoffrey Brennan/Loren Lomasky, *Democracy and Decision. The Pure Theory of Electoral Preference*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pág. 124.
61. Karl Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, pág. 56.
62. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 51.
63. Véase Ernesto Garzón Valdés, «Instituciones suicidas», *Isegoría*, 9, 1994, págs. 64-128.

Si se quiere utilizar una fórmula más sencilla para describir la relación entre política y moral o entre lo político y lo suprapolítico, puede recurrirse a la categórica afirmación de Jaspers:

> Los derechos humanos son el presupuesto de una política humana, no bestial.[64]

Dentro de la concepción de Jaspers, los derechos humanos son, pues, una manifestación de la razón en la vida del hombre en sociedad. Su violación es entonces no sólo la lesión de disposiciones jurídicas positivas sino que implica la puesta en peligro de los fundamentos mismos de una política que pretenda asegurar la comunicación de individuos libres e iguales.

3. *Culpa y responsabilidad*

Jaspers consideraba que lo ocurrido bajo la dominación nacionalsocialista no era la consecuencia de un destino impuesto necesariamente por un «oscuro proceso histórico superior, sino una situación cuyos resultados son determinados decisivamente por nuestra libertad individual sobre la base de lo auténticamente cognoscible, que siempre es algo particular».[65] Si ello es así, el devenir histórico está íntimamente vinculado con la responsabilidad individual:

> Lo decisivo es que no hay ninguna ley natural y ninguna ley de la historia que determine en su totalidad la marcha de las cosas. El futuro es una cuestión de la responsabilidad de las decisiones y actos de las personas y, en última instancia, de cada individuo de los miles de millones de personas. Todo depende del individuo.[66]

El individuo sigue siendo, pues, el centro de la preocupación político-filosófica de Jaspers. La responsabilidad por el desastre político-moral alemán no podía ser imputada tan sólo a las decisiones adoptadas por los jerarcas nazis ya que las dictaduras necesitan también de la com-

64. Karl Jaspers, «Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus», pág. 324
65. Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, pág. 66.
66. *Op. cit.*, págs. 84 y sigs.

plicidad activa o pasiva de buena parte de la ciudadanía. Siguiendo a Hannah Arendt, Jaspers subraya el aspecto de la complicidad ciudadana:

> El terror produjo el sorprendente fenómeno de que el pueblo alemán participara en los crímenes del Führer. Los sometidos se convirtieron en cómplices. Desde luego, sólo en una medida limitada pero de forma tal que personas de las cuales nunca uno lo hubiera esperado, padres de familia, ciudadanos diligentes que concienzudamente practicaban su profesión, asesinaron también concienzudamente y, siguiendo órdenes, cometieron los otros crímenes en los campos de concentración.[67]

Si en el caso de los jerarcas nazis podría hablarse de una especie de mal «diabólico» o «absoluto», por lo que respecta a la ciudadanía alemana cabría hablar de una caída en el mal «radical»:

> Ninguno de nosotros es un Fuhrer, ninguno es profeta que pueda decir válidamente qué debe hacerse. Todos los «Fuhrers» han sido fantasmas fatales. Nos robaron la libertad, primero la interna y luego la externa. Pero fueron posibles porque tantas personas no querían ser libres, no querían ser autorresponsables. Hoy tenemos las consecuencias de esta renuncia.[68]

El punto de partida para asumir la propia responsabilidad por lo sucedido en los 12 años de dominación nacionalsocialista no podía ser, desde luego, el escapismo de la represión psicológica sino el «restablecimiento de la disposición a reflexionar».[69]

67. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, pág. 57. Las citas del libro sobre el problema de la culpa son tomadas de la edición alemana. El reciente libro de Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, Nueva York, Knopf, 1996, ha vuelto a plantear el problema de la complicidad del ciudadano común en el holocausto y provocado una nueva polémica entre los historiadores alemanes. Véase al respecto, entre otros, Michael Schneider, Die «Goldhagen-Debatte», *Ein Historikerstreit in der Mediengesellschaft*, Bonn, Friedrich-Ebert-Stiftung, 1997.

68. Karl Jaspers, «Geleitwort für die Zeitschrift "Die Wandlung"», *Lebensfragen der deutschen Politik*, págs. 23-25, pág. 24.

69. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, pág. 8.

El libro de Jaspers sobre la culpa es una propuesta de reflexión que, no obstante su enorme resonancia en el extranjero (entre 1947 y 1950 había sido traducido al inglés, al italiano, al sueco, al español, al francés y al japonés),[70] tuvo en Alemania relativamente poco éxito (la primera edición de 1946 sólo se agotó en 1958).[71] Reinhart Koselleck ha dado una explicación, en mi opinión plausible, de esta indiferencia:

> Lo que (Jaspers, E.G.V.) formulara en 1945 acerca de la cuestión de la culpa —en contra de la tesis de la culpa colectiva— no fue entonces receptado en su sobria ponderación entre inculpación y exculpación. Las distinciones entre culpa penal y culpa moral, entre responsabilidad política y responsabilidad metafísica [...] no parecieron penetrar en la espesa niebla de la lacrimógena autoinculpación y autoexcusación alemanas [...].[72]

Jaspers no quería recurrir a los sentimientos; ellos son poco fiables y suelen ser el resultado de una «ingenuidad que elude la objetividad de lo cognoscible y lo pensable».[73] Su principal preocupación seguía siendo la misma de siempre: afianzar el papel de la razón como guía del comportamiento humano.

No tendría mucho sentido reiterar aquí los argumentos que Jaspers expone en este libro. Más interesante me parece subrayar algunos puntos que pueden ser objeto de análisis crítico o servir de estímulo para la reflexión filosófico-política. Me limitaré a los tres siguientes: 1) la distinción entre diversos tipos de culpa y responsabilidad; 2) el rechazo de entidades colectivas como portadoras de decisiones y acciones; y 3) el papel del ciudadano en la democracia.

70. Traducción inglesa, *The question of German guilt*, Nueva York, The Dial Press, 1945; traducción italiana, *La colpa della Germania*, Nápoles, Edizioni Scientifici Italiane, 1947; traducción sueca, *Den Tyska Skuldfragan*, Estocolmo, Natur och Kultur, 1947; traducción española, *¿Es culpable Alemania?*, Madrid, Nueva Época, 1948; traducción francesa, *La culpabilité allemande*, París, Minuit, 1948.

71. Véase Richard Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico. Respuestas de Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*, pág. 66.

72. R. Koselleck citado según Kurt Salamun, *Karl Jaspers*, pág. 104.

73. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, pág. 16.

1. Dentro de la clasificación cuatripartita de culpa que propicia Jaspers: penal, moral, metafísica y política, sólo en el caso de las dos primeras podría hablarse de una culpa perfectamente delimitada, imputable exclusivamente a quien por su acción u omisión viola normas penales o morales. En los casos restantes, sería quizá más adecuado hablar de corresponsabilidad.

Por lo que respecta a las culpas penal y moral, la interpretación de Jaspers es compartida en general por juristas y filósofos. Más interesante es el caso de los otros dos tipos de culpa: la metafísica y la política. Me detendré ahora en la primera para volver sobre la segunda en 2).

En el caso de la culpa metafísica, Jaspers adopta una posición de extrema radicalidad. Partiendo de la idea de la solidaridad humana, considera que cada cual es responsable

> por todos los crímenes e injusticias del mundo, especialmente por los crímenes que se cometen en su presencia o con su conocimiento. Cuando no hago lo que puedo hacer para evitarlo, soy cómplice [...] Como personas [...] llegamos al límite en donde tenemos que elegir: o bien poner en juego la vida incondicionalmente, sin objeto, porque no hay ninguna posibilidad de éxito, o preferir seguir viviendo.[74]

Es verdad, añade Jaspers, que en las relaciones humanas «más estrechas», estamos dispuestos a sacrificar nuestra propia vida, aun cuando sepamos que el sacrificio es inútil, y lo hacemos porque pensamos que no podríamos vivir sin las personas con quienes nos unen fuertes lazos de solidaridad. Nuestra culpa reside en que esta solidaridad no se dé con respecto «a todas las personas, a los ciudadanos y ni siquiera a (los miembros) de pequeños grupos».[75]

Algunos autores, como Peter Singer, parecen apuntar en esta misma dirección cuando se refieren a la responsabilidad individual por catástrofes tales como el hambre en el mundo. La solidaridad humana impondría un deber de asistencia inmune al número de personas que pueden prestar ayuda, sin que importe el grado de vinculación personal que me une con las víctimas:

74. Karl Jaspers, *op. cit.*, págs. 17 y sigs. Subrayado de E. G. V.
75. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 18.

> No existe diferencia entre los casos en los que soy la única persona que puede hacer algo y los casos en los que soy uno entre millones de personas que se encuentran en la misma posición.[76]

La discusión acerca de la responsabilidad individual por la injusticia del mundo y la vigencia universal del principio de solidaridad ha dado lugar a una intensa discusión en la que no he de entrar ahora por haberlo hecho ya con algún detalle en otro lugar.[77]

Pero la concepción de culpa metafísica de Jaspers es más radical que la sostenida por quienes apelan al concepto de culpa y/o responsabilidad colectivas. Tomada literalmente, podría conducir a una situación casi peor, si cabe, que la que los filósofos de la moral suelen llamar «infierno moral». En efecto, la liberación de la culpa metafísica no exige tan sólo que estemos dispuestos a sacrificar un bien propio en aras de un bien equivalente de otro, sino que aceptemos sacrificar nuestra propia vida, aun sabiendo que el sacrificio es inútil. Se trataría de la realización de una especie de acto superrogatorio supremo. Según Jaspers, la situación límite provocada por el nacionalsocialismo habría puesto de manifiesto claramente la gravedad de la culpa metafísica:

> Cuando nuestros amigos judíos fueron deportados, no salimos a la calle, no hemos gritado hasta que nos mataran. Preferimos seguir viviendo con el débil aunque también correcto argumento de que nuestra muerte no hubiera servido de nada. Que vivimos es nuestra culpa. Sabemos ante Dios lo que nos humilla profundamente. [...] Queremos merecernos nuestra vida, que nos fue salvada.[78]

Si se acepta la vigencia irrestricta del principio de solidaridad universal y se da por cierto el dato empírico de la injusticia imperante en el mundo con su secuela de crímenes contra la humanidad, es obvio que

76. Peter Singer, «Famine, Affluence and Morality» en Peter Lasslett & James Fishkin (comps.), *Philosophy, Politics & Society*, Fifth Series, New Haven, Yale University Press, 1979, págs. 21-35, aquí pág. 24.
77. Véase Ernesto Garzón Valdés, «Los deberes positivos generales y su fundamentación» en *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, págs. 339-360.
78. Karl Jaspers, «Erneuerung der Universität», *Lebensfragen der deutschen Politik*, págs. 26-35, pág. 27.

sobre todos nosotros pesa la culpa metafísica, de la que sólo podríamos salvarnos inmolando inútilmente nuestras vidas, con lo que dejaríamos de ser agentes morales, o si fuéramos ángeles, en cuyo caso tampoco tendría sentido hablar de los otros tres tipos de culpa.[79] En este sentido, parecería que la propuesta de una culpa metafísica no tendría ninguna consecuencia práctica en el comportamiento de la gente, lo que permitiría dudar acerca de la relevancia moral de este tipo de culpa. Y así también lo reconoce expresamente el propio Jaspers:

> La moral es siempre determinada por fines intramundanos. Moralmente puedo estar obligado a arriesgar mi vida cuando se trata de un objetivo a realizar. Pero, moralmente no existe ninguna obligación de sacrificar la vida cuando se sabe con certeza que con ello no se logra nada. Moralmente existe la obligación de arriesgarse pero no la obligación de elegir un fracaso cierto [...] (La culpa metafísica) sigue siendo una exigencia inextinguible (que se da) cuando ya ha cesado la obligación moralmente sensata.[80]

Confieso que me cuesta entender esta concepción fuerte de la culpa metafísica. En efecto, como el propio Jaspers afirma, su fuente no es ni una obligación moral ni jurídica sino que ella resulta de la «violación de la solidaridad». Es el estatus deóntico de la regla o principio de solidaridad el que no queda claro, si se rechaza su carácter jurídico o moral y se niega que con ellos puedan perseguirse «fines intramundanos». El concepto de obligación «inextinguible», que nunca puede ser satisfecha, parecería contradecir la idea misma de obligación, que se mueve siempre en el ámbito de lo posible, delimitado por lo necesario y lo imposible.

Pero quizá valga una versión más débil de la culpa metafísica. Ella consistiría en aceptar, desde luego, el principio de solidaridad universal,[81] es decir, negar que las fronteras nacionales puedan fijar límites a nuestros deberes morales y, al mismo tiempo, tomar conciencia de que nuestra vida es un don que debemos merecer y que para ello tenemos que procurar evitar que se den situaciones en la que uno puede llegar

79. Véase Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, pág. 19.
80. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 48.
81. Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 63, «Existe no sólo una solidaridad nacional sino también europea y con toda la humanidad.»

a sentir una voz interna que nos hace decir: «el que todavía viva es mi culpa».[82] Jaspers declara haberla sentido y quien esté familiarizado con la literatura escrita por ex prisioneros de los campos de exterminio nazis sabe que tal situación es posible.[83]

2. Fiel a su enfoque individualista de las acciones humanas, Jaspers rechaza, con toda razón, la atribución de culpas penales o morales a entes colectivos. En esto coincide con Gilbert Ryle cuando se refería al error categorial que consiste en atribuir a los entes colectivos capacidades de decisión y de acción similares a las de los agentes humanos individuales.[84]

Si la culpa moral y la culpa penal dan origen a responsabilidades individuales imputables directamente al autor de acciones u omisiones que violan reglas morales o jurídicas, la culpa política se basa en «contextos de situaciones políticas que, por así decirlo, tienen carácter moral porque codeterminan la moral del individuo».[85] En la medida en que el individuo promueve o tolera «una atmósfera de sometimiento» colectivo a un dictador, incurre en la culpa política. Ella es de una naturaleza especial pues hasta puede transmitirse de generación en generación: «Tenemos que asumir la culpa de nuestros padres».[86] Esta formulación recuerda la posición de Alasdair MacIntyre cuando se refiere al joven alemán

> que cree que haber nacido después de 1945 significa que lo que los nazis le hicieron a los judíos no tiene ninguna relevancia moral para sus relaciones con los judíos contemporáneos (y adopta) la misma actitud de acuerdo con la cual el yo es separable de sus papeles y regímenes sociales e históricos.[87]

82. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 48.
83. Un ejemplo paradigmático al respecto es el libro autobiográfico de Roman Frister, *Die Mütze oder der Preis des Lebens*, Berlín, Siedler, 1997.
84. Véase Gregory Mellema, *Individuals, Groups, and Shared Moral Responsibility*, Nueva York, Peter Lang, 1988, pág. 30. Sobre el problema de una concepción individualista de los entes colectivos, véase Victor Vanberg, *Markt und Organisation - Individualistische Sozialtheorie und das Problem korporativen Handelns*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1982.
85. Véase Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, pág. 51.
86. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 53.
87. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, pág. 205 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, págs. 271 y sigs).

La diferencia entre Jaspers y MacIntyre es que mientras este último utiliza el argumento de la culpa de los padres para reforzar su posición antiindividualista, a Jaspers lo que le interesa es impedir una «evasión de la historia»[88] y que se pretenda eludir toda responsabilidad por haber tenido el privilegio de haber nacido más tarde.

En Jaspers la culpa política sigue siendo una culpa individual y no de una nación o de un pueblo, por la simple razón de que un pueblo no es una entidad empírica independiente:

> No existe un pueblo como un todo. Todas las delimitaciones de que echamos mano para determinarlo son superadas por las circunstancias. El lenguaje, la ciudadanía, la cultura, los destinos comunes, todo ello no coincide sino que se entrecruza [...] Un pueblo no puede ser convertido en un individuo [...] El dictamen categorial acerca de un pueblo es siempre injusto; presupone una falsa sustancialización, tiene como consecuencia la degradación del hombre en cuanto individuo.[89]

Pero la culpa política da lugar a un tipo de responsabilidad que en castellano podría ser llamada «responsabilidad vicaria» (en alemán *Haftung* y en inglés *liability*). Esta responsabilidad vicaria afecta a todos los ciudadanos de un Estado y no debe ser confundida con la responsabilidad que surge en virtud de la culpa penal, moral o metafísica. Así como es relevante que cada cual asuma su culpa por los propios actos y acepte su correspondiente responsabilidad, así también es necesario que en el ámbito político la ciudadanía tome conciencia del problema de la culpa política:

> Que toda la población efectivamente soporte las consecuencias de todas las acciones del Estado [...] es un mero hecho empírico. El hecho de que se sienta vicariamente responsable (*haftbar*) es el primer signo del despertar de su libertad política. Sólo en la medida en que este saber existe y es reconocido, existe realmente la libertad y no es sólo una pretensión hacia afuera de personas no libres.[90]

88. Véase Richard Wisser, *Responsabilidad y cambio histórico. Respuestas de Jaspers, Buber, C. F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger*, pág. 124.
89. Karl Jaspers, *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*, pág. 25.
90. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 52.

Pero la libertad política sólo puede darse en el seno de una sociedad democrática. A este punto quiero ahora referirme, especialmente al papel del ciudadano en la democracia.

3. Dado que la preocupación central de Jaspers es lograr que los alemanes lleven a cabo una conversión (Umkehr) fundamental, una «transformación interna»,[91] desde el fondo mismo de sus conciencias individuales, es fácilmente comprensible que todo el mensaje de su libro sobre la culpa pueda ser resumido en la apelación: «¡Atrévete a ser responsable!» y en el análisis de las vías prohibidas para eludir la responsabilidad.

En este sentido, por lo pronto, cabe andar con cuidado con lo que podría llamarse «abdicación de la propia decisión». Los casos de abdicación suelen darse en las organizaciones jerárquicas en donde los subordinados están sujetos a las órdenes y directivas de los superiores. Es obvio que la obediencia es, por definición, un elemento constitutivo de toda organización de este tipo. Pero este deber de obediencia tiene un límite claro:

> Ningún político, ningún militar y ningún funcionario puede en el futuro invocar la razón de Estado o las órdenes.[92]

La abdicación de la propia decisión no debería llegar a la renuncia de la autonomía individual, ya que ello implicaría la renuncia a lo más valioso del ser humano, es decir, su dignidad.

Tampoco es lícito imputar las acciones de los funcionarios al ente abstracto de una institución. Todas las acciones que realizan los organismos del Estado son acciones individuales que tienen por destinatarios también individuos:

> Antes se descargaba la responsabilidad en el Estado como si fuera un ser sagrado, suprahumano. Ahora cada cual tiene que responder por lo que hace. Los crímenes del Estado son siempre, al mismo tiempo, crímenes de determinadas personas individuales [...] Nunca cesa la responsabilidad personal.[93]

91. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 79.
92. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 85.
93. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, págs. 85 y sigs.

Pero la abdicación de elección, la renuncia a asumir la responsabilidad por los propios actos, se da también a nivel del ciudadano cuyo único acto de gobierno es la participación en las elecciones. Es a través del sufragio donde puede llevarse a cabo la exigencia de Jaspers:

> En un Estado libre rige el control y el cambio de todas las personas.[94]

Este control y la posibilidad de cambio de las personas que asumen funciones de gobierno constituyen el antídoto más eficaz contra toda dictadura.

Vistas así las cosas, quizás una forma plausible de entender el mensaje de Jaspers en su libro sobre la culpa sea hacerlo sobre la base de la contraposición de un par de ideas básicas: asunción de la responsabilidad personal *versus* abdicación de elección, solidaridad universal *versus* lealtad parroquial, acentuación de lo personal individual *versus* concepciones holísticas de un pueblo o una nación, conver-sión *versus* perversión, vigilia moral *versus* indiferencia prudencial.

Si se toman en serio la primera parte de cada una de estas contraposiciones, cabe pensar que el hombre tiene alguna oportunidad de vivir una vida en la que reduzca en algo la culpa metafísica que preocupaba a Jaspers. Y si éste era el mensaje, pienso que no es poco y que cabe admitir que es un buen mensaje.

*

Karl Jaspers nació en 1883 y murió en 1969. Hasta el final de sus días, alentó la esperanza de que la reflexión filosófica pudiera contribuir a la realización de formas de vida humanamente dignas. Nunca pensó que la filosofía pudiera limitarse a ser la especulación solitaria y el consuelo del individuo aislado de la realidad social y política que le había tocado vivir y, menos aún, la sierva de convicciones de fe religiosas. Por ello, para Jaspers la filosofía no era *ancilla theologia* sino *ancilla vitae*:

94. Véase Karl Jaspers, *op. cit.*, pág. 53.

> en el sentido de que la filosofía precede a su señora llevando la luz y no va detrás de ella llevando la cola de su vestido. [...] Ni la vida ni la filosofía pueden bastarse a sí mismas. Pero el hombre que filosofando lleva delante la antorcha, busca lo justo, sabe, en su desilusión y esperanza, que depende de aquello que escapa a su conocimiento.[95]

ERNESTO GARZÓN

95. Karl Jaspers, «Antwort» en Paul Arthur Schilpp (comp.), *Karl Jaspers*, pág. 755.

PRÓLOGO

Se publica aquí el contenido de las sesiones dedicadas al problema de la culpa que forman parte de una serie de lecciones sobre la situación espiritual en Alemania impartidas en el semestre de invierno de 1945-1946.

Con este debate desearía, como alemán entre alemanes, fomentar la claridad y la unanimidad y, como hombre entre hombres, tomar parte en nuestros esfuerzos en favor de la verdad.

Heidelberg, abril de 1946

INTRODUCCIÓN A LA SERIE DE LECCIONES SOBRE LA SITUACIÓN ESPIRITUAL EN ALEMANIA

Los alemanes tenemos que encontrar juntos el camino en lo espiritual.

Aún no disponemos de un suelo común. Intentamos alcanzarlo juntos.

Lo que les presento se ha desarrollado en el diálogo que todos nosotros, cada uno en su círculo, realizamos.

Cada cual tiene que vérselas a su modo con los pensamientos que expongo, no los tiene que aceptar sin más como válidos, sino tomarlos en consideración, pero tampoco contradecirlos sin más, más bien ponerlos a prueba, representárselos y verificarlos.

Queremos aprender a hablar unos con otros. Eso significa que queremos no sólo repetir nuestra opinión, sino oír lo que el otro piensa. Queremos no sólo afirmar, sino reflexionar en conjunto, oír razones, estar preparados para alcanzar una nueva concepción. Queremos

colocarnos interiormente y a modo de prueba en el punto de vista del otro. Sí, queremos buscar precisamente lo que nos contradice. La aprehensión de lo común en lo contradictorio es más importante que la apresurada fijación de puntos de vista excluyentes con los que la conversación se acaba por inútil.

Es muy fácil sostener juicios terminantes con énfasis emotivo; es difícil, sin embargo, llevar a cabo una representación sosegada. Es fácil romper la comunicación con afirmaciones obstinadas; es difícil, más allá de las afirmaciones, penetrar con constancia en el fondo de la verdad. Es fácil adoptar una opinión y mantenerla para librarse de ulteriores reflexiones; es difícil avanzar paso a paso y no impedir nunca la siguiente pregunta.

Tenemos que restablecer la disposición para la reflexión. Para ello no debemos dejarnos embriagar por sentimientos de orgullo, de desesperación, de indignación, de obstinación, de venganza, de desprecio, sino que tenemos que enfriar esos sentimientos y ver la realidad.

Sin embargo, lo contrario vale también del hablar unos con otros: es fácil pensarlo todo sin compromiso y no decidirse nunca; es difícil resolverse verdaderamente en la claridad de un pensamiento abierto y universal. Es fácil sustraerse a la responsabilidad por medio de la palabra; es difícil mantener la decisión, pero sin terquedad. Es fácil, en cada situación, ceder siempre a la menor resistencia; es difícil mantener en la dirección el curso decisivo, por medio de una resolución incondicional, a través de toda movilidad y flexibilidad del pensamiento.

Entramos en un territorio originario cuando somos capaces de hablar de verdad unos con otros. Para ello tiene que quedar siempre algo en nosotros capaz de ganar al otro y merecer su confianza. Entonces se hace posible en el conversar esa quietud en la que se escucha y oye juntamente lo que es verdadero.

Por eso no queremos dirigirnos unos a otros airadamente, sino intentar encontrar juntos el camino. La emoción habla contra la verdad del que habla. No queremos golpearnos el pecho de modo patético para ofender al otro, no queremos alabar en la arrogancia, lo que sólo se hace para ofender al otro. Pero no puede haber ninguna limitación debida a una indulgente reserva, ninguna clemencia por medio del silencio, ningún consuelo a través del engaño. No hay ninguna pregunta que no pudiera ser planteada, ninguna cariñosa naturalidad,

ningún sentimiento, ninguna mentira vital que tuvieran que ser protegidos. Pero precisamente por ello no puede consentirse el abofeteamiento insolente que se vale de juicios provocadores, infundados y emitidos con ligereza. Estamos juntos en esto; tenemos que sentir nuestro común asunto cuando hablamos unos con otros.

En un diálogo así nadie es juez del otro, todos son al mismo tiempo acusado y juez. Todos estos años hemos sido cómplices del envilecimiento de otras personas. No queremos continuar siéndolo.

Pero esto sólo se logra en parte. Todos tendemos a justificarnos y a atacarnos por medio de acusaciones como fuerzas que se sienten enemigas. Hemos de examinarnos hoy en día con más agudeza que nunca. Tengamos en cuenta lo siguiente: en el curso de los acontecimientos parece tener razón siempre el superviviente. El éxito parece dar la razón. El que nada arriba cree que se encuentra en la verdad de las cosas. Ahí reside la profunda injusticia de la ceguera respecto de los fracasados, de los impotentes, de los que resultan aplastados por los acontecimientos.

Así sucede siempre. Así sucedió con el alboroto prusiano-alemán tras 1866 y 1870, que provocó el espanto de Nietzsche. Así sucedió con el alboroto aún más desenfrenado del nacionalsocialismo a partir de 1933.

Tenemos por eso que preguntarnos ahora a nosotros mismos si no estamos cayendo de nuevo en otro alboroto, infatuándonos, deduciendo una legitimidad de nuestra mera supervivencia y sufrimiento.

Seamos claros con nosotros mismos: no es mérito nuestro que aún sigamos con vida; no hemos conquistado con nuestras propias fuerzas las nuevas condiciones que abren nuevas oportunidades en medio de la espantosa destrucción. No nos concedamos ninguna legitimidad que no nos corresponda.

De la misma forma que cada uno de los gobiernos que hay en Alemania es un gobierno autoritario instaurado por los aliados, así debe hoy cada alemán, cada uno de nosotros, su campo de acción a la voluntad o a la autorización de los aliados. Éste es un hecho cruel. Nuestro sentido de la verdad nos obliga a no olvidarlo en ningún momento. Él nos preserva de la arrogancia, nos enseña modestia.

También hoy en día existen, como en todo tiempo, hombres indignados, que creen tener razón en todo y que toman como mérito propio lo que ha sucedió por causa de otros.

Nadie se puede sustraer del todo a esta situación. Nosotros mismos estamos indignados. Ojalá que la indignación se purifique. Nosotros luchamos por la purificación del alma.

Para ello se necesita no sólo el trabajo del entendimiento, sino un trabajo del corazón alentado por aquél. Ustedes, los que escuchan estas lecciones, sentirán conmigo o contra mí, y yo mismo me moveré, no sin emoción, en el fondo de mi pensamiento. Aun cuando en esta exposición unilateral no hablemos de hecho unos con otros, no puedo evitar que algunos se sientan casi personalmente aludidos. De antemano ruego que me perdonen si ofendo a alguien. No pretendo tal cosa. Pero estoy resuelto a atreverme a desarrollar, con la prudencia necesaria, los más radicales pensamientos.

Aprendiendo a hablar unos con otros ganamos más que nuestra propia unión. Establecemos con ello la base indispensable para poder hablar con los otros pueblos.

En la completa franqueza y honradez reside no sólo nuestra dignidad —que también es posible en la impotencia—, sino también nuestra propia oportunidad. Cada alemán puede preguntarse si quiere seguir ese camino, a riesgo de todas las desilusiones, a riesgo de más pérdidas y del fácil abuso por parte de los poderosos. La respuesta reza así: ese camino es el único que preserva nuestra alma de una existencia de paria. Habrá que ver que resulta de él. Se trata de una aventurada empresa político-espiritual que discurre al borde del abismo. De ser posible el éxito, lo es sólo a largo plazo. Aún se desconfiará de nosotros durante mucho tiempo.

La actitud de orgulloso silencio vale, aun cuando sólo durante un corto período, como una máscara tras la que se aguanta la respiración y se vuelve en sí. Pero se convierte en un autoengaño y en mera astucia frente a los demás, cuando permite esconderse en sí mismo obstinadamente, impidiendo el esclarecimiento y sustrayéndose a la conmoción que produce la realidad. El orgullo, que se tiene equivocadamente por masculino y en realidad se evade, acepta todavía el silencio como la última operación militar que cabe en la impotencia.

Hablar unos con otros resulta hoy en día difícil en Alemania, pero es la tarea más importante, porque somos extraordinariamente diferentes en lo que se refiere a lo que hemos vivido, sentido, deseado y hecho. Bajo el caparazón de una comunidad forzada y externa se oculta algo lleno de posibilidades y que ahora puede desarrollarse.

Tenemos que aprender a ver las dificultades que hay en las situaciones y actitudes por completo diferentes de las propias y a simpatizar con ellas.

Tal vez los alemanes tenemos hoy en día en común fundamentalmente sólo lo negativo: la pertenencia a una comunidad nacional completamente vencida, entregada a la gracia o a la malevolencia de los vencedores; la carencia de un suelo común que nos una a todos; la dispersión: cada uno depende en lo fundamental de sí mismo y sin embargo cada uno está, como individuo, desamparado. Común es la no comunidad.

En el silencio existente bajo el decir nivelador de la propaganda pública de estos doce años hemos tomado actitudes internas harto diferentes. No tenemos en Alemania una disposición homogénea de nuestras almas, nuestras estimaciones de valor y nuestros deseos. Difiere tanto eso que hemos creído todos estos años, que hemos tenido por verdadero, que para nosotros constituía el sentido de la vida. Ahora tiene que ser diferente también el modo de la transformación para los individuos. Todos nosotros nos transformamos. Pero no seguimos todos el mismo camino hacia ese nuevo suelo de la verdad común que buscamos y que debe nuevamente unificarnos. Cada uno puede ante una tal catástrofe reconstituirse con la vista puesta en la regeneración, sin que deba temer por ello ser infame.

Que ahora aparezcan las diferencias es la consecuencia de que durante doce años no fuera posible ninguna discusión pública y de que también en la vida privada todo lo que fuese oposición hubiera quedado reducido a las más íntimas conversaciones, incluso frente a amigos se era en parte reservado. Público y general era sólo el modo de pensar y de hablar nacionalsocialista, por lo que resultaba tan sugestivo y, para la juventud crecida en ese ambiente, casi natural.

Ahora que podemos volver a hablar libremente nos encontramos como si viniéramos de mundos diferentes. Y sin embargo hablamos todos la lengua alemana, hemos nacido en este país y aquí tenemos nuestro hogar.

Queremos encontrarnos unos a otros, hablar unos con otros, intentar convencernos.

Nuestras interpretaciones de los acontecimientos eran hasta tal punto diferentes que llegaban a ser incompatibles: algunos experimentaron ya en 1933 el total hundimiento que supuso la experiencia

de la indignidad nacional, otros a partir de 1934, otros en 1938 con los pogromos judíos, muchos a partir 1942, cuando la derrota era probable o de 1943, cuando era ya cierta, algunos sólo en 1945, cuando efectivamente ocurrió. Para los primeros, 1945 fue una liberación que abría nuevas posibilidades, para otros fueron los días más difíciles, puesto que representaban el final de presunto imperio nacional.

Algunos han visto con radicalidad el origen de la desgracia y han sacado las consecuencias. Ansiaban ya en 1933 la intervención y la invasión de las potencias occidentales. Una vez que las puertas de las prisiones alemanas se hubieron cerrado, la liberación sólo podía venir desde fuera. El futuro del alma alemana dependía de esa liberación. Para que no se llevara a cabo la destrucción de la esencia alemana, tenía que producirse esa liberación lo más rápidamente posible por parte de los Estados occidentales hermanados a partir de intereses europeos comunes. Pero la liberación no sólo no tuvo lugar, sino que el camino se alargó hasta 1945, hasta la más espantosa destrucción de todas nuestras realidades, físicas y morales.

Pero no todos comparten esta interpretación. Además de aquellos que veían, o siguen viendo, en el nacionalsocialismo la edad de oro, hubo enemigos del nacionalsocialismo que estaban convencidos de que una victoria de la Alemania hitleriana no tendría por qué tener como consecuencia la destrucción de la esencia alemana. Creían, antes bien, que con esa victoria se ponían las bases para un futuro grandioso, pues pensaban que una Alemania victoriosa se desharía del partido, ya fuera de inmediato o tras la muerte de Hitler. No creían en el viejo principio de que el poder del Estado sólo puede mantenerse por medio de las fuerzas que lo han fundado, no creían que el terror, por la naturaleza misma de las cosas, precisamente después de la victoria se tornaría indestructible, que Alemania, una vez que se produjera la victoria y de que el ejercito fuera depuesto por las SS, sería sometida como si de un pueblo de esclavos se tratara, preparando así el ejercicio de una dominación mundial yerma, aniquiladora y carente de libertad en la que se asfixiaría todo lo alemán.

Los modos actuales de la penuria son extraordinariamente diferentes por lo que respecta a sus manifestaciones particulares. Claro que cada cual tiene sus preocupaciones, sus fuertes limitaciones, su sufrimiento físico. Pero es diferente si uno tiene casa y enseres o vive con todo destruido por las bombas, si uno ha tenido su sufrimiento y sus pérdidas en el frente, en casa o en el campo de concentración, si perteneció a los perseguidos por la Gestapo o a los beneficiarios, aun con miedo, del régimen. Casi todos han perdido amigos íntimos y familiares, combatiendo en el frente, o por causa de las bombas o en los campos de concentración o en los asesinatos de masas del régimen, lo que trae como consecuencia actitudes internas muy distintas. La penuria es de diferentes tipos. La mayoría sólo se interesa por la propia. Todo el mundo tiende a mostrar, como víctima, grandes pérdidas y sufrimientos, pero las razones de por qué se convirtió uno en víctima son tan abismalmente diferentes que tienden a separar de entrada a las personas.

La diferencia que se debe a la pérdida de una creencia es enorme. Sólo una fe fundamentada de modo trascendente, religiosa o filosófica puede mantenerse a través de todas estas catástrofes. Aquello que tenía valor en el mundo se ha tornado frágil. El nacionalsocialista convencido puede sólo por medio de pensamientos, que son aún más absurdos que los del tiempo de su dominio, correr detrás de sueños caducos. El nacionalista se encuentra perplejo entre la abyección del nacionalsocialismo, que él percibe, y la realidad de la situación de Alemania.

Todas estas diferencias conducen continuamente a la ruptura entre nosotros los alemanes, tanto más cuanto que a nuestra existencia le falta una base ético-política común. Sólo tenemos sombras del verdadero suelo político común, sobre el que podríamos permanecer en pie de modo solidario incluso en las más vehementes disputas. Carecemos, en un alto grado, de la capacidad de hablar unos con otros y de escucharnos unos a otros.

Todo esto empeora a causa de que muchas personas no quieren pensar por sí mismas. Buscan sólo consignas y obediencia. No preguntan y tampoco responden, salvo para repetir expresiones aprendidas. Sólo pueden afirmar y obedecer, no examinar y darse cuenta, y por ello tampoco ser convencidos. ¡Cómo se puede hablar con personas que no quieren ir con los demás a donde se examina y reflexiona y a donde las personas buscan su independencia a través del conocimiento y el convencimiento!

Alemania sólo puede volver en sí si los alemanes se encuentran unos a otros en la comunicación; si aprendemos a hablar de ver-

dad unos con otros, pero sólo en la conciencia de nuestra gran diversidad.

La unidad por la fuerza no vale para nada; se disipa como apariencia en la catástrofe. La unanimidad conseguida por medio del diálogo y de la comprensión mutua conduce a una comunidad que es capaz de mantenerse firme.

Nadie tiene que sentirse encuadrado en esta exposición de una caracterología. Quien se lo aplique a sí mismo, lo hará bajo su propia responsabilidad.

El problema de la culpa

Casi el mundo entero acusa a Alemania y a los alemanes. Nuestra culpa es escudriñada con indignación, con espanto, con odio, con desprecio. Se quiere castigo y venganza. No sólo los vencedores, también algunos exiliados alemanes, incluso ciudadanos de Estados neutrales, toman parte en ello. En Alemania hay personas que reconocen la culpa, incluyéndose a sí mismos; hay muchos que se consideran libres de culpa, pero declaran culpables a otros.

Es fácil de entender que se rehuya la cuestión. Vivimos en la penuria, incluso una gran parte de nuestra población vive en una penuria tan grande, tan inmediata, que parece haberse vuelto insensible para tales controversias. A ellos les interesa lo que puede remediar la penuria, lo que puede proporcionar trabajo y pan, vivienda y calefacción. El horizonte se ha estrechado. No se quiere oír hablar de culpa, del pasado, uno no se encuentra afectado por la historia universal. Se quiere dejar simplemente de sufrir, salir de la miseria, vivir, pero no reflexionar. Se trata sobre todo de un estado de ánimo tal como si después de un sufrimiento tan espantoso se tuviera que ser en cierto modo recompensado, consolado en todo caso, pero no se pudiera cargar encima con la culpa.

Pese a todo, incluso quien se sabe entregado a un trance extremo siente no obstante en algunos momentos el apremio de una serena verdad. No resulta indiferente, y no es sólo materia para la indignación, que a la penuria se añada la acusación. Queremos aclarar si esa acusación es justa o injusta y en qué sentido. Pues precisamente en la penuria puede ser aún más palpable lo imprescindible: purificar la propia alma y pensar y hacer lo correcto, para poder, ante la nada, empuñar la vida desde donde brota.

De hecho, nosotros los alemanes estamos obligados sin excepción a abordar con claridad el asunto de nuestra culpa y extraer las consecuencias pertinentes. Nuestra dignidad humana nos obliga. No puede resultarnos indiferente lo que el mundo piense de nosotros, pues nos sabemos formando parte de la humanidad, somos en primer lugar hombres y después alemanes. Pero aún más importante es para nosotros que nuestra propia vida en la penuria y la dependencia pueda tener aún dignidad gracias a la veracidad frente a nosotros mismos. La cuestión de la culpa, más que una pregunta que nos formulan los demás, es una pregunta que nosotros nos formulamos. La respuesta que le demos en lo más íntimo fundamentará nuestra actual conciencia de lo que es y de lo propio. Es una cuestión de vida o muerte para el alma alemana. Solamente sobre ella puede tener lugar un cambio profundo que nos lleve a una renovación que parta de lo más originario de nuestra esencia. Las declaraciones de culpabilidad por parte de los vencedores tienen ciertamente las mayores consecuencias para nuestra existencia, tienen carácter político, pero no nos ayudan en lo decisivo: el cambio interior. En esto nos las tenemos que ver solos con nosotros mismos. La filosofía y la teología se encuentran convocadas a iluminar las profundidades de la pregunta por la culpa.

Las controversias en torno al asunto de la culpa padecen una mezcla de conceptos y puntos de vista. Para llegar a ser verdadero se requieren diferenciaciones. Esbozaré esas distinciones en primer lugar esquemáticamente para aclarar después con ustedes nuestra común situación alemana actual. Pero las distinciones no tienen valor absoluto. Al final, el origen de eso que denominamos culpa reside en algo general. Pero eso sólo llegará a ser esclarecido por medio de lo que sea ganado en el curso de las diferenciaciones.

Nuestros oscuros sentimientos no merecen, sin más, confianza. La inmediatez es, pues, la verdadera realidad, la actualidad de nuestra alma. Pero los sentimientos no se encuentran dados sin más, como realidades vitales, sino que experimentan la mediación de nuestra actividad interna, nuestro pensamiento, nuestro saber. En la medida en que pensamos, profundizamos en ellos y los aclaramos. Pero no se puede confiar sin más en el sentimiento. Remitirse a los sentimientos es la

ingenuidad que esquiva la objetividad de lo que puede ser sabido y pensado. Sólo después de un examen minucioso y de la representación de todos los aspectos de la cosa, acompañados, dirigidos y perturbados siempre por sentimientos, alcanzamos el verdadero sentimiento, a partir del cual podremos ser capaces de vivir confiadamente.

A. ESQUEMA DE LAS DISTINCIONES

1. Cuatro conceptos de culpa

Hay que distinguir entre:

1. *Culpa criminal:* los crímenes consisten en acciones demostrables objetivamente que infringen leyes inequívocas. *Instancia* es el *tribunal* que, en un proceso formal, establece fielmente los hechos y aplica después las leyes que les corresponden.

2. *Culpa política:* se debe a las acciones de los estadistas y de la ciudadanía de un Estado, por mor de las cuales tengo yo que sufrir las consecuencias de las acciones de ese Estado, a cuya autoridad estoy sujeto y a través de cuyo orden determino mi existencia (responsabilidad política). Cada persona es corresponsable de cómo sea gobernada. *Instancia* es la fuerza y la *voluntad del vencedor,* tanto en la política interior como en la exterior. El éxito es decisivo. Una reducción de la arbitrariedad y de la fuerza acontece por medio de la inteligencia política, que piensa en ulteriores consecuencias, y mediante el reconocimiento de normas que se acomodan bajo las denominaciones de derecho natural y derecho internacional público.

3. *Culpa moral:* siempre que realizo acciones como individuo tengo, sin embargo, responsabilidad moral, la tengo por lo tanto por todas las acciones que llevo a cabo, incluidas las políticas y las militares. Nunca vale, sin más, el principio de «obediencia debida». Ya que, antes bien, los crímenes son crímenes, aunque hayan sido ordenados (si bien hay siempre circunstancias atenuantes, dependiendo del grado de peligro, el chantaje y el terror), toda acción se encuentra sometida también al enjuiciamiento moral. La *Instancia* es entonces la *propia conciencia,* así como la comunicación con el amigo y el allegado, con el que me quiere y está interesado en mi alma.

4. *Culpa metafísica:* hay una *solidaridad* entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral. Que yo siga viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me grava con una culpa imborrable. Cuando la suerte no nos ahorra esa situación, llegamos como hombres al límite en el que tenemos que elegir: o arriesgar la vida sin condiciones, inútilmente, puesto que no hay perspectivas de éxito o, habiendo alguna posibilidad de éxito, preferir conservar la vida. Lo que constituye la sustancia de su ser es que en algún lugar entre los hombres vale de modo incondicional que o bien sólo puedan vivir juntos o que no puedan hacerlo de ningún modo en el caso de que se cometa un crimen contra uno u otro o en el caso de que se trate de compartir condiciones físicas de vida. Pero que esto no dependa ni de la solidaridad entre todos los hombres, ni entre los ciudadanos, ni siquiera entre los grupos más pequeños, sino que quede restringido a los lazos humanos más estrechos, hace que esa culpa se extienda a todos nosotros. Entonces, sólo Dios es *instancia.*

Esta distinción entre cuatro conceptos de culpa esclarece el sentido de los reproches. Así, por ejemplo, la culpa política implica responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones estatales, pero no culpa criminal y moral de cada ciudadano con respecto a los crímenes que hayan sido cometidos en nombre del Estado. Sobre crímenes puede decidir el juez, sobre la responsabilidad política el vencedor; sobre la culpa moral sólo se puede hablar verdaderamente en disputa amistosa entre hombres solidarios. Sobre la culpa metafísica es posible quizá que se produzca una revelación en una situación concreta, en las obras poéticas o en la filosofía, pero difícilmente una comunicación personal. Ella es conocida del modo más profundo por las personas que alcanzaron en algún momento la exigencia de una actitud incondicional, pero precisamente por eso experimentaron el fracaso de no poder mantenerla ante todas las demás personas. Queda la vergüenza de algo siempre presente, que

no se puede descubrir en concreto y que, como mucho, sólo puede ser examinado de un modo general.

Las diferencias entre los conceptos de culpa deben preservarnos de la trivialidad del parloteo sobre la culpa en el que todo es dispuesto en un único plano, sin establecer ninguna graduación, para enjuiciarlo en una aprehensión grosera como haría un mal juez. Pero las distinciones deben conducirnos al final de regreso a aquel origen del que resulta justamente imposible hablar como de nuestra culpa.

Todas estas distinciones se convierten por eso en un error cuando no se es consciente de hasta qué punto lo diferente se encuentra también conectado. Cada concepto de culpa muestra realidades que tienen consecuencias para las esferas de los demás conceptos de culpa.

Si nosotros hombres nos pudiéramos liberar de aquella culpa metafísica seríamos ángeles y los otros tres conceptos de culpa ya no tendrían objeto.

Las faltas morales son el fundamento de estados de cosas en los que crecen la culpa política y el crimen. La comisión de pequeños pero numerosos actos de negligencia, de cómoda adaptación, de fútil justificación de lo injusto, de imperceptible fomento de lo injusto; la participación en el surgimiento de la atmósfera pública que propaga la confusión y que, como tal, hace posible la maldad, todo esto tiene consecuencias que condicionan la culpa política por los estados de cosas y los acontecimientos.

Pertenece también a la moral la ambigüedad respecto del significado del poder en la vida común entre hombres. El encubrimiento de este hecho fundamental constituye tanto una culpa como la falsa absolutización del poder que lo convierte en el único factor que determina los acontecimientos. Forma parte del destino de cada persona encontrarse envuelto en las relaciones de poder por medio de las cuales vive. Ésta es la inevitable culpa de todos, la culpa de ser hombre. Contra ella se puede reaccionar empleándose en favor del poder que pone en práctica el derecho, los derechos del hombre. Dejar de contribuir a la estructuración de las relaciones de poder, a la lucha en favor del poder entendido como servicio al derecho, constituye una culpa política de primer orden y al mismo tiempo una culpa moral. La culpa política se convierte en culpa moral allí donde, por medio del ejercicio del poder, queda destruido el poder mismo —la realización del derecho, del *ethos* y de la pureza del propio pueblo—. Pues donde el poder no se

pone a sí mismo límites, domina la violencia y el terror y, al final, la aniquilación de la existencia y del alma. Del modo de vida moral de la mayoría de los individuos y de amplios círculos populares en las situaciones cotidianas surgen las relaciones políticas de cada momento y con ello la situación política. Pero el individuo vive de nuevo bajo la presuposición de la situación política históricamente constituida, que se hizo real por medio del *ethos* y de la política de sus antecesores y se hizo posible por medio de la situación mundial. Aquí se encuentran las dos posibilidades que han sido opuestas en el esquema:

El *ethos* de lo político es el principio de una existencia estatal en la que todos toman parte a través de su conciencia, su saber, su opinar y su querer. Se trata de la vida de la libertad política en tanto que movimiento continuo de caídas y mejoramientos. Esta vida es posibilitada por la tarea y por la oportunidad de la responsabilidad compartida de todos.

O si no, domina un estado de extrañamiento de la mayoría respecto de lo político. El poder del Estado no es sentido como asunto propio. No se sabe uno compartiendo la responsabilidad, sino que se ve políticamente inactivo, trabajando y actuando con una obediencia ciega. Se tiene buena conciencia tanto en la obediencia como en la indiferencia respecto de lo que deciden y hacen los detentadores de la fuerza. Se tolera la realidad política como si se tratara de algo ajeno, buscando componérselas con ella y usando la astucia en beneficio del provecho personal o se vive en medio del ciego entusiasmo de la autoinmolación.

Se trata de la diferencia entre la libertad política y la dictadura política. Pero la mayoría de las veces no depende de los individuos decidir qué estado de cosas debe dominar. Por suerte o por desgracia, el individuo nace en su seno y tiene que aceptar lo heredado y lo real. Ningún individuo o grupo puede cambiar de golpe estas condiciones, por las cuales vivimos de hecho todos nosotros.

2. Consecuencias de la culpa

La culpa tiene consecuencias, hacia fuera, para la existencia, tanto si lo comprende el afectado como si no y, hacia dentro, para la conciencia de sí, siempre que yo me perciba interiormente en la culpa.

1. El crimen recibe un *castigo*. Ello presupone el reconocimiento del culpable por parte del juez en su libre decisión y no el reconocimiento por parte del reo de que ha sido justamente castigado.
2. La culpa política conlleva *responsabilidad* y, como consecuencia de ello, reparación y además la pérdida o limitación del poder y de los derechos políticos. Si la culpa política se encuentra en el contexto de acontecimientos que han tenido su resolución por medio de la guerra, entonces la consecuencia para los vencidos puede ser la aniquilación, la deportación y el exterminio. O también, si el vencedor así lo quiere, las consecuencias pueden ser convertidas en una forma de derecho y con ello de moderación.
3. De la culpa moral surge la conciencia y con ello el *arrepentimiento y la renovación*. Se trata de un proceso interno que tiene también consecuencias reales en el mundo.
4. La culpa metafísica tiene como consecuencia una *transformación de la conciencia de sí humana ante Dios*. El orgullo se quiebra. Esa autotransformación por medio de la acción interna puede conducir a un nuevo origen de vida activa, pero que comporta una imborrable conciencia de culpa en la humildad que se pone a disposición de Dios y que sumerge todo hacer en una atmósfera en la que la arrogancia se torna imposible.

3. La violencia. El derecho. La gracia

Que entre hombres decida la *violencia* cuando no se ponen de acuerdo y que todo orden estatal no sea más que control de esa violencia, pero de tal modo que se convierte en monopolio del Estado —hacia dentro, como imposición del derecho y, hacia fuera, como guerra—, es algo que fue casi olvidado en los tiempos tranquilos.

Donde se entra con la guerra en una situación de violencia cesa el derecho. Nosotros los europeos hemos intentado conservar incluso en ese caso un resto de derecho y de legalidad por medio de las disposiciones del derecho internacional público, que siguen siendo válidas en la guerra y que han sido establecidas últimamente en las convenciones de la Haya y de Ginebra. Parece que ha sido en vano.

Donde se emplea la violencia, se suscita la violencia. El vencedor decide qué debe suceder con el vencido. Vale el *vae victis*. Al vencido le queda sólo la elección de morir o hacer y sufrir lo que quiere el vencedor. Casi siempre ha preferido la vida.

El *derecho* es el elevado pensamiento de los hombres, que fundan su existencia en un origen que sólo puede ser asegurado por medio de la violencia, pero no determinado por ella. Donde los hombres se hacen conscientes de su humanidad y reconocen al hombre en tanto que tal, conciben derechos humanos y los fundan en un derecho natural al que todos, vencedores y vencidos, pueden apelar.

Tan pronto como emerge la idea del derecho se puede negociar para encontrar el verdadero derecho por medio de la discusión y del proceder metódico.

Lo que, en caso de una completa victoria, se torna justo entre el vencedor y el vencido y para los vencidos, esto ha representado en efecto hasta hoy siempre únicamente una porción muy limitada en los acontecimientos que se deciden por medio de los actos políticos voluntarios. Éstos se convierten en la base de un derecho positivo, fáctico y no vuelven a ser justificados mediante el derecho.

El derecho sólo se puede poner en relación con la culpa en el sentido de crimen y de responsabilidad política, pero no con la culpa moral y metafísica.

Pero el reconocimiento del derecho puede realizarlo también la parte que recibe el castigo o que es responsable. El criminal puede experimentar el castigo como una forma de honor y regeneración. El que tiene responsabilidad política puede reconocer como fallo del destino lo que haya de aceptar a partir de ahora como la condición previa de su existencia.

La *gracia* es el acto que limita la repercusión del puro derecho y de la violencia aniquiladora. Un talante humanitario percibe una verdad más alta que la que reside en las consecuencias directas tanto del derecho como de la fuerza.

1. A pesar del derecho, la clemencia actúa dando paso a una justicia no limitada por las leyes. Pues toda ley humana se encuentra, en su repercusión, llena de defectos e injusticias.

2. A pesar de la posibilidad del uso de la fuerza, el vencedor ejercita la gracia, ya sea por conveniencia, puesto que los vencidos pueden servirle, o por generosidad, porque el dejar con vida al vencido le produce un elevado sentimiento de su poder y de su moderación, o porque él, en su conciencia, se encuentra colocado bajo las exigencias de un derecho natural universal, que no quita ni al vencido ni al criminal todos los derechos.

4. ¿Quién juzga y qué o quién es enjuiciado?

En medio de la avalancha de acusaciones uno se pregunta: ¿quién a quien? Una acusación sólo tiene sentido cuando se encuentra determinada por su enfoque y por su objeto, que la delimitan, y es clara sólo cuando se sabe quién es el acusador y quién el acusado.

1. Articulemos de entrada el sentido al hilo de las cuatro clases de culpa. El inculpado oye las *acusaciones de fuera* que vienen del mundo o las *de dentro* que vienen de la propia alma.

Las de fuera tienen sentido sólo en relación con el crimen y con la culpa política. Son enunciadas con la intención de castigar o de responsabilizar. Tienen valor jurídico y político, pero no moral y metafísico.

Dentro de sí oye el culpable las acusaciones en relación con su fracaso moral y su resquebrajamiento metafísico y, en tanto que resida aquí el origen de acciones u omisiones políticas y criminales, también en relación con ellas.

Sólo se puede atribuir culpa moral a uno mismo, no a otro o, en todo caso, sólo a otro en la solidaridad de una disputa amistosa. Nadie puede censurar moralmente a otro, a no ser que lo juzgue en la ligazón interna, como si se tratara de sí mismo. Sólo donde el otro es para mí como yo mismo se encuentra la cercanía que, en una comunicación libre, permite convertir en algo común lo que en definitiva cada uno realiza en soledad.

La declaración de la culpa del otro no puede alcanzar a sus convicciones sino sólo a acciones determinadas y a modos de comportamiento. En el caso del enjuiciamiento individual se intenta, no obstante, tomar en consideración las convicciones y los motivos, pero eso sólo puede conseguirse, de modo verdadero, en la medida en que

puedan ser constatados en rasgos objetivos, es decir, en acciones y en modos de comportamiento.

2. La cuestión es en qué sentido puede ser enjuiciada un *colectividad* y en cuál sólo *el individuo.* Sin duda, tiene sentido hacer responsables a todos los ciudadanos de un Estado por las consecuencias originadas por las acciones de ese Estado. Aquí se encuentra implicada una colectividad. Sin embargo, esta responsabilidad se halla determinada y limitada, sin que implique una inculpación moral y metafísica de los individuos. Alcanza también a aquellos ciudadanos que se han resistido al régimen y a las acciones objeto de consideración. De forma análoga existe responsabilidad por la pertenencia a organizaciones, partidos y grupos.

Por los crímenes sólo se puede castigar en cada caso al individuo, ya sea porque él solo es el autor, o porque tenga una serie de cómplices, a cada uno de los cuales se les pueden pedir cuentas por sí solos y dependiendo del grado de participación y, como mínimo, por su pertenencia a ese grupo. Hay amotinamientos de bandas de ladrones, conjuras, etc., que pueden ser considerados como una totalidad criminal. En ese caso, la mera pertenencia es castigable.

Pero es absurdo inculpar por un crimen a un pueblo entero. Sólo es criminal el individuo.

También es absurdo acusar moralmente a todo un pueblo. No hay ningún carácter de un pueblo que tuviera que tener cada individuo por pertenecer a él. Es verdad que hay elementos comunes en el lenguaje, en las costumbres y los hábitos, en la procedencia. Pero caben igualmente diferencias tan grandes, que personas que hablan la misma lengua se pueden sentir no obstante tan extraños como si no pertenecieran al mismo pueblo.

Sólo el individuo puede ser moralmente enjuiciado, nunca una colectividad. Está muy extendida una forma de pensar que considera, caracteriza y enjuicia a las personas formando parte de colectividades. Tales caracterizaciones —así por ejemplo: los alemanes, los rusos, los ingleses— no implican conceptos genéricos, bajo los que pudieran ser subsumidas personas singulares, sino conceptos tipológicos, que les corresponden más o menos. Lo que caracteriza al pensamiento en términos de colectividades es la confusión entre la concepción genérica y la tipológica; así: *los* alemanes, *los* ingleses, *los* noruegos, *los* judíos —y puede seguirse discrecionalmente: los frisios, los bávaros; o también: los hombres, las mujeres, la juventud, la vejez—. El hecho de que mediante la concepción tipológica se diga algo no puede abonar la opinión de que se ha aprehendido a un individuo, cuando se lo considera afectado por aquella caracterización general. Se trata de una forma de pensar que se extiende a lo largo de los siglos como un instrumento del odio mutuo de los pueblos y de los grupos humanos. Esta forma de pensar, por desgracia natural e indiscutible para la mayoría, ha sido aplicada del modo más malvado por los nacionalsocialistas y metida machaconamente en las cabezas a fuerza de propaganda. Es como si ya no existieran personas, sino sólo aquellos entes colectivos.

No existe un pueblo tomado como una totalidad. Todas las acotaciones que elijamos para determinarlo son transgredidas por las situaciones. La lengua, la ciudadanía, la cultura, el destino común —todo esto no coincide, sino que se entrecruza—. Pueblo y Estado no coinciden, tampoco el lenguaje y el destino común y la cultura.

Un pueblo no puede transformarse en un individuo. Un pueblo no puede perecer heroicamente, no puede ser criminal, no puede actuar moral o inmoralmente, sino sólo los individuos que lo constituyen. Un pueblo tomado como un todo no puede ser culpable o inocente, ni en sentido criminal, ni en el político (en esto son responsables únicamente los ciudadanos de un Estado), ni en el moral.

El enjuiciamiento de un pueblo como si se tratara de una categoría resulta siempre una injusticia; presupone una sustancialización equivocada que tiene como consecuencia la degradación de las personas en tanto que individuos.

Pero la opinión mundial, que imputa a un pueblo la culpa colectiva, es un hecho del mismo tipo que ése que fue pensado y puesto en palabras durante milenios: los judíos son culpables de que Jesús fuera crucificado. ¿Pero quiénes son los judíos? Un determinado grupo de hombres política y religiosamente apasionados, que tenían en aquel tiempo un cierto poder entre los judíos, es el que dio lugar, en cooperación con los ocupantes romanos, a la ejecución de Jesús.

La preponderancia de una tal opinión, que llega a convertirse en una evidencia también para personas reflexivas, resulta tan asombrosa por lo simple y manifiesto que es el error. Es como si uno se encontrara ante una pared, como si no se oyera ya razón o hecho alguno o, en caso de oír, como si fueran olvidados inmediatamente sin llamar la atención.

No puede haber culpa colectiva de un pueblo o de un grupo dentro de un pueblo —quitando la responsabilidad política—; ni culpa criminal, ni moral, ni metafísica.

3. Para que sea posible la acusación y el reproche tiene que haber un derecho. *¿Quién tiene el derecho a juzgar?* Quien juzga tiene que exponerse a la pregunta referente a qué atribución tiene, con qué objeto y por causa de qué motivo juzga, en qué situación se encuentran, uno frente al otro, él mismo y el que es juzgado.

En caso de culpa moral y metafísica, nadie necesita reconocer tribunal alguno sobre la tierra. Lo que vale con buena voluntad entre personas en relación íntima, no está permitido en la distancia del frío análisis. Lo que vale ante Dios, no vale por eso ante los hombres. Pues Dios carece de una instancia que lo represente en la tierra, o en los ministerios de la Iglesia o en los ministerios de asuntos exteriores de los Estados o en una suerte de opinión pública mundial que se manifieste a través de la prensa.

Cuando se juzga en medio de una situación determinada por la resolución de la guerra, el vencedor tiene la prerrogativa absoluta en relación con el juicio sobre la responsabilidad política: él se ha jugado la vida y el triunfo ha caído de su lado. Pero cabe preguntar: «¿Puede una persona neutral juzgar de algún modo ante la opinión pública, después de que él no estuviera en el combate, de que no arriesgara su existencia y su conciencia en lo esencial?» (fragmento de una carta).

Cuando se habla entre compañeros de destino, hoy en día entre alemanes, de culpa moral y metafísica en relación con los individuos, se puede percibir el derecho a juzgar en la actitud y el estado de ánimo de quien juzga: si habla o no de una culpa que él mismo comparte, es decir, si habla desde dentro o desde fuera, como alguien que se autoesclarece o como un acusador, como un íntimo que contribuye a la orientación con vistas al autoesclarecimiento de los otros o como un extraño que ataca, si habla como amigo o como enemigo. Sólo en el primer caso tiene un derecho indiscutible, en el segundo sólo uno dudoso, limitado en todo caso por el grado de su afecto.

Pero cuando se habla de responsabilidad política y de culpa criminal todos los ciudadanos tienen el derecho a examinar los hechos y a discutir su juicio a la luz de claras determinaciones conceptuales. La responsabilidad política queda escalonada dependiendo del grado de participación en el régimen que es ahora radicalmente negado y se

encuentra determinada por las resoluciones del vencedor, a las cuales lógicamente se tiene que someter el que en la catástrofe quería permanecer con vida, precisamente porque sigue viviendo.

5. Defensa

Donde se formula una acusación, el acusado tiene derecho a ser oído. Donde se apela al derecho hay defensa. Donde se aplica la fuerza se defenderá, si puede, el que es forzado.

Si el que es completamente vencido no se puede defender, entonces no le queda —mientras quiera permanecer con vida— más que arrostrar las consecuencias, aceptarlas y reconocerlas.

Pero donde el vencedor fundamenta y enjuicia, no cabe uso alguno de la fuerza, sino sólo, en medio de la impotencia, responder valiéndose del espíritu, siempre que haya espacio para ello. La defensa es posible allí donde se permite hablar a las personas. El vencedor pone coto a su fuerza tan pronto como lleva su acción al ámbito del derecho. Esa defensa tiene las posibilidades siguientes:

1. Puede *exigir diferenciación.* Por medio de la diferenciación tiene lugar determinación y en parte atenuación. La diferenciación elimina lo totalitario, de tal modo que el reproche queda limitado.

La confusión conduce a la ambigüedad, y la ambigüedad tiene a su vez consecuencias reales, ya sean de naturaleza provechosa o dañina y, en todo caso, injusta. La defensa a través de la diferenciación fomenta la justicia.

2. La defensa puede aportar, subrayar y comparar circunstancias.

3. La defensa puede apelar al *derecho natural,* a los *derechos humanos* y al *derecho internacional público.* Una tal defensa está sometida a ciertas limitaciones:

3.1. Un Estado que, desde un principio en el propio país, ha lesionado en lo fundamental el derecho natural y los derechos humanos y que, más tarde en el curso de la guerra, ha pisoteado en el exterior los derechos humanos y el derecho internacional público, no puede reclamar en beneficio suyo el reconocimiento de eso que él no ha reconocido.

3.2. Se tiene efectivamente derecho cuando se tiene al mismo tiempo el poder para luchar en favor del derecho. Donde domina la impotencia subsiste únicamente la posibilidad de conjurar espiritualmente el derecho ideal.

3.3. Donde son reconocidos el derecho natural y los derechos humanos, eso ocurre únicamente mediante el libre acto de voluntad de los poderosos, de los vencedores. Se trata de un acto que surge de aquella concepción e ideal —una gracia frente al vencido en la forma de preservación del derecho.

4. La defensa puede mostrar dónde la acusación no se conduce ya conforme a la verdad, sino que es *utilizada como un arma* al servicio de otros fines, por ejemplo, políticos o económicos, valiéndose de la confusión de los conceptos de culpa y estimulando una opinión equivocada, así como buscando conseguir aprobación, y al mismo tiempo buena conciencia, para las propias acciones. Estos actos son fundamentados como derecho, en lugar de quedar como actos explícitos del vencedor en una situación de *vae victis*. Lo malo sigue siendo malo aun cuando sea ejercido como venganza.

Son de todo punto rechazables las inculpaciones morales o metafísicas empleadas como medios para los fines de la voluntad política.

5. Defensa por medio de la *recusación del juez:* o bien porque puede ser, aportando argumentos, declarado parcial o porque el asunto es de tal especie que no puede ser de la competencia de un juez humano.

Hay que reconocer el castigo y la responsabilidad —la reparación—, pero no la exigencia de arrepentimiento y regeneración, que sólo pueden venir del interior de las personas. Frente a tales exigencias queda sólo la posibilidad de una defensa por medio del silencio. No hay que dejarse confundir en lo referente a la necesidad real de ese cambio interior cuando es exigido falsamente desde fuera como una obligación.

Son dos cosas diferentes la conciencia de culpa y el reconocimiento de una instancia en el mundo en forma de juez. El vencedor no es, por serlo, juez. O bien lleva a cabo él mismo una transformación en la actitud de la lucha, ganando así derecho y no sólo mero poder, y en ese caso, sólo limitadamente en referencia a la culpa criminal y a la responsabilidad política, o bien se arroga una falsa legitimidad para realizar acciones que llevan en sí nueva culpa.

6. La defensa se vale de la *Contraacusación.* Mediante la alusión a las acciones de otros que fueron también una causa del surgimiento de la desgracia; mediante alusión a acciones de los demás iguales a las que, en el caso del vencido, son y valen como crímenes; mediante alusión a las circunstancias mundiales generales que implican una culpa común.

B. LAS PREGUNTAS ALEMANAS

El asunto de la culpa ha cobrado impulso gracias a la acusación dirigida contra nosotros los alemanes por parte de los vencedores y del mundo entero. Cuando en el verano de 1945 fueron colgados, en ciudades y pueblos, los carteles con las fotografías y los informes de Belenes, acompañados de la terminante frase: ¡ésta es vuestra culpa!, se produjo una intraquilización de las conciencias, experimentaron espanto muchos que de hecho no sabían nada y algo se rebeló: ¿quién es el que me acusa? Ninguna firma, ninguna autoridad; era como si el cartel viniera del vacío. Es muy humano que el acusado, lo sea justa o injustamente, intente defenderse.

La cuestión de la culpa en los conflictos políticos es un viejo asunto. Jugó, por ejemplo, un papel de primera magnitud en las discusiones entre Napoleón e Inglaterra, entre Prusia y Austria. Tal vez fueron los romanos los primeros que hicieron política con la exigencia del propio derecho y con la condena moral del enemigo. Frente a ellos se encuentran, por un lado, la imparcialidad y objetividad de los griegos y, por el otro, la autoacusación de los antiguos judíos.

La declaración de culpa por parte de las potencias vencedoras convertida en un medio de la política y, por ello, espuria en sus motivos, constituye por sí misma una culpa que se extiende a lo largo de la historia. Después de la Primera Guerra Mundial se convirtió la culpa de guerra en un asunto que cayó del lado de Alemania en el Tratado de Versalles. Con posterioridad, los historiadores de todos los países han dejado de mantener que hubiera habido una culpa de guerra única y unilateral. Desde todos los lados «se patinó» hasta precipitarse en la guerra, como dijo Lloyd George.

La situación actual es distinta a la de entonces. La pregunta por la culpa tiene resonancias diferentes a las que tuvo. La culpa por la guerra es esta vez patente. La guerra fue desencadenada por la Alemania

hitleriana. Alemania debe su culpa por la guerra a que su régimen la inició en el momento elegido por él mientras que los demás no la querían.

«Ésta es vuestra culpa» enuncia hoy en día mucho más que la culpa por la guerra. Los carteles han sido ya olvidados. Pero lo que experimentamos entonces permanece: en primer lugar, la realidad de una opinión mundial que nos condena como pueblo entero y, en segundo, el propio aturdimiento.

La opinión mundial es importante para nosotros. Son personas las que piensan así de nosotros y eso no puede dejarnos indiferentes. La culpa continúa siendo un medio de la política. Al ser culpables nos hemos ganado —así se opina— todas las desgracias que han caído y que pueden seguir cayendo sobre nosotros. Aquí reside una justificación para los políticos que despedazan Alemania, limitan sus posibilidades de reconstrucción y la dejan sin paz en una situación entre la vida y la muerte. Se trata de un asunto político que nos incumbe decidir y a cuya resolución apenas si podríamos aportar algo esencial —tampoco mediante nuestro comportamiento inmaculado—. Es el asunto de si es políticamente razonable, seguro, útil y justo convertir a un pueblo entero en un pueblo paria, empujarlo por debajo del nivel de los demás pueblos, seguir humillándolo después de que él mismo haya renunciado a su dignidad. No hablamos aquí de esta cuestión, tampoco de la cuestión política de si es necesario y útil, y en qué sentido, hacer confesiones de culpabilidad. Puede que todo quede en el veredicto condenatorio del pueblo alemán. Ello tendría para nosotros la más desastrosas consecuencias. Todavía tenemos esperanzas de que la decisión de los hombres de Estado y la opinión de los pueblos sean revisados en algún momento. Pero a nosotros no nos toca acusar sino asumir. Nos fuerza a ello la completa impotencia a la que nos ha conducido el nacionalsocialismo y que no tiene remedio en la actual situación mundial condicionada por la técnica.

Sin embargo, para nosotros es aún más importante la manera en que nos analicemos, enjuiciemos y purifiquemos a nosotros mismos. Aquellas acusaciones desde fuera ya no son asunto nuestro. Las acusaciones desde dentro que, de una forma que no puede ser omitida, hablan más o menos claramente en las almas alemanas desde hace doce años, por lo menos en ciertos momentos, son por el contrario origen de nuestra conciencia propia aún posible ahora a través del

modo en que nos transformemos por nosotros mismos en medio de ellas, seamos viejos o jóvenes. Tenemos que esclarecer el asunto de la culpa. Es algo que nos interesa independientemente de las inculpaciones que nos vienen de fuera, por mucho que las podamos utilizar como espejo.

Aquella frase: «Ésta es vuestra culpa» puede significar:

Sois responsables de los actos del régimen que habéis consentido —aquí se trata de nuestra culpa política.

Es culpa vuestra que, más allá de ello, hayáis apoyado al régimen y colaborado con él —en ello reside nuestra culpa moral.

Es culpa vuestra que os quedarais sin hacer nada cuando se cometieron los crímenes —ahí se insinúa una culpa metafísica.

Sostengo que estas tres proposiciones son verdaderas, aun cuando sólo de la primera puede ser enunciada la responsabilidad política y es completamente correcta, mientras que la segunda y la tercera, que tratan de la culpa moral y metafísica, se vuelven falsas cuando toman figura jurídica como enunciados crueles.

«Ésta es vuestra culpa» puede significar además:

Habéis participado en aquellos crímenes, por lo tanto sois criminales. Esto es manifiestamente falso para un número considerable de alemanes.

Finalmente, puede significar: como pueblo sois inferiores, indignos, criminales, la escoria de la humanidad, distintos de todos los demás pueblos. Ésta es la forma de pensar y valorar en términos de colectividades, la cual con su subsunción de cada individuo bajo este universal, resulta radicalmente falsa y al mismo tiempo inhumana.

Después de esta corta anticipación, pasemos a examinar el asunto más de cerca.

2. Los criminales no son acusados por entero, sino sólo a causa de determinados crímenes. Éstos se encuentran definidos expresamente en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional:

1. Crímenes contra la paz: Planificación, preparación, introducción o ejecución de una guerra de agresión o de una guerra que lesione acuerdos internacionales...

2. Crímenes de guerra: violación del derecho de guerra, por ejemplo: asesinatos, malos tratos, deportaciones para trabajos forzados de miembros de la población civil de los territorios ocupados, asesinato o maltrato de prisioneros de guerra, saqueo de propiedades públicas o privadas, destrucción intencionada de ciudades o de pueblos o cualquier tipo de devastación no justificada por las necesidades militares.

3. Crímenes contra la humanidad: asesinato, exterminio, esclavización, deportación, cometidos sobre cualquier población civil. Persecución por motivos políticos, racistas o religiosos, cometidos en la realización de un crimen del cual sea competente el tribunal.

Además se determina el ámbito de la responsabilidad. Cabecillas, organizaciones, incitadores y partícipes, que hayan tomado parte en la preparación o en la ejecución de un plan común o en el acuerdo para la comisión de uno de los crímenes antes mencionados, son responsables de todos los actos que hayan sido cometidos por cualquier persona en la realización de un tal plan.

La acusación se dirige, según esto, no sólo contra individuos, sino también contra organizaciones, que se puedan considerar criminales en tanto que tales: El consejo de ministros del Reich - El cuerpo de dirigentes políticos del Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores de Alemania - La SS - La SD - La Gestapo - La SA - El generalato - El alto mando del ejercito alemán.

En este proceso nosotros los alemanes somos espectadores. No lo hemos promovido, no lo dirigimos, aunque los acusados sean personas que nos han conducido a la desgracia. «En efecto, los alemanes —no menos que el mundo fuera de aquí— tienen que pasar cuentas con los acusados», dice Jackson.

Algunos alemanes se sienten molestos por este proceso. Este sentimiento es comprensible. Tiene el mismo fundamento que, por otra parte, la inculpación de toda la población alemana por el régimen hitleriano y sus actos. Cualquier ciudadano comparte la responsabilidad y además resulta afectado por todo aquello que hace y sufre su propio Estado. Un Estado criminal se convierte en una carga para todo el pueblo. El ciudadano siente que comparte el trato que reciben sus dirigentes, aun cuando sean criminales. Con ellos se condena también al pueblo. De ahí que la ofensa e indignidad que quepa en lo que los dirigentes experimentan sea sentida por el pueblo como una ofensa e indignidad propias. Y de aquí viene el rechazo instintivo y todavía irreflexivo del proceso.

En realidad, hay que hacerse cargo aquí de una penosa responsabilidad política. Tenemos que experimentar la indignidad que esa responsabilidad política exige. Experimentamos en ello nuestra completa impotencia política y nuestra exclusión como factor político.

Sin embargo, se trata ahora de cómo concebimos e interpretamos nuestra instintiva afectación, de como nos apropiamos de ella y la transformamos.

Existe la posibilidad de rechazar el malestar sin contemplaciones. Se buscan entonces razones para contestar el proceso entero en cuanto a su derecho, su veracidad y objetivo.

1. Se hacen consideraciones generales: la historia está llena de guerras y siempre está a punto de producirse una nueva. Pero no es un pueblo el culpable de la guerra. Es la naturaleza de los hombres, su universal culpabilidad, la que conduce a las guerras. Es una superficialidad de la conciencia declararse a sí misma libre de culpa. Se trata de una vanidad que precisamente en la situación actual fomenta las guerras venideras.

Frente ello hay que decir lo siguiente: no se puede poner en duda que en esta ocasión Alemania ha preparado la guerra de acuerdo con un plan y la ha comenzado sin mediar provocación del otro lado. Se trata de algo completamente diferente a 1914: a Alemania no se le echa la culpa de la guerra en general, sino de esta guerra. Y esta guerra es además algo nuevo, diferente que tiene lugar en una situación de la historia universal que acontece por primera vez.

Este reproche frente al proceso de Nuremberg se enuncia también más o menos en esta otra forma: hay algo insoluble en el ser humano que lo lleva siempre a resolver las cosas por medio de la violencia, lo que tiene que ser solventado al final «apelando al cielo». El soldado siente caballerosamente y puede sentirse ofendido en la derrota si no se le acoge caballerosamente.

Frente a ello hay que decir: Alemania ha cometido numerosos actos que (más allá de toda caballerosidad y contra el derecho internacional público) condujeron al exterminio de poblaciones y a otras atrocidades. Las acciones de Hitler estuvieron dirigidas desde un principio contra toda posibilidad de apaciguamiento. Sólo cabía vencer o perecer. Aquí están ahora las consecuencias del desastre. Cualquier exigencia de caballerosidad es vana —aun cuando numerosos soldados y unidades enteras sean inocentes y se hayan comportado siempre caballerosamente— allí donde el ejercito, como organización, ha aceptado cumplir las órdenes criminales de Hitler. Donde la caballerosidad y la generosidad han sido traicionadas no pueden ser requeridas ulteriormente en beneficio propio. Esta guerra no se originó por una imposibilidad de arreglo entre iguales que no les dejara otra salida que marchar caballerosamente al combate, sino que fue, en cuanto a su origen y realización, de una alevosía criminal y de una voluntad de aniquilación total y carente de escrúpulos.

Incluso en la guerra existe la posibilidad de contenerse. La sentencia kantiana: «En la guerra no se deben cometer actos que hagan por completo imposible una reconciliación ulterior» ha sido sistemáticamente rechazada en primer lugar por la Alemania hitleriana. A consecuencia de esto la violencia, cuya naturaleza no ha cambiado desde tiempos remotos, es ahora ilimitada, al encontrarse determinada en su dimensión por la técnica. En la actual situación del mundo, lo monstruoso es haber empezado la guerra.

2. Se dice: El proceso es para todos los alemanes una vergüenza nacional. Si por lo menos hubiera alemanes en el tribunal, entonces el alemán sería juzgado por alemanes.

Frente a esto hay que replicar: La vergüenza nacional no reside en el tribunal, sino en lo que ha conducido a él, en los hechos de este régimen y en sus acciones. La conciencia de la vergüenza nacional es inevitable para los alemanes. Va en una dirección equivocada quien apunta al proceso y no a sus causas.

Además: no cambiaría nada el nombramiento de un tribunal alemán o de alemanes para sentarse en él al lado de los vencedores. Ellos no estarían en el tribunal en virtud de una suerte de autoliberación alemana, sino por la gracia del vencedor. La vergüenza nacional seguiría siendo la misma. El proceso es el resultado del hecho de que no nos hayamos liberado nosotros mismos del régimen criminal, sino de que hayamos sido liberados de él por los aliados.

3. Una objeción es la siguiente: ¿Cómo se puede hablar de crimen en el ámbito de la soberanía política? Aceptado esto, el vencedor puede declarar criminal al vencido —y entonces pierde su validez el sentido y el misterio de la autoridad proveniente de Dios—. Hombres a los que un pueblo ha obedecido —y entre ellos, y en un lugar sobresaliente, antes el Kaiser Guillermo II y ahora «el Führer»—, son sacrosantos.

Frente a ello hay que decir: Se trata de una manera de pensar que proviene de la tradición de la vida política europea y que ha persistido en Alemania más que en ningún otro lugar. Pero hoy en día ha desaparecido el halo de santidad en torno a las jerarquías estatales. Son personas y han de responder de sus actos. Desde que algunos pueblos europeos procesaron y decapitaron a sus monarcas, se ha convertido en una obligación para el pueblo mantener a sus gobiernos bajo control. Los actos de Estado son al mismo tiempo actos personales. De ellos y son responsables y han de responder personas singulares.

4. Desde el punto de vista jurídico se hace la siguiente objeción: sólo puede haber crímenes cuando hay leyes que sirven de pauta. La violación de esas leyes constituye el crimen. El crimen tiene que ser definido con precisión y verificado inequívocamente como hecho. En especial: *nulla poena sine lege* —es decir: sólo se puede emitir un juicio de acuerdo con una ley ya existente antes de la comisión del hecho—. En Nuremberg, sin embargo, se juzga retroactivamente de acuerdo con leyes que los vencedores han establecido ahora.

Frente a ello hay que decir: en el sentido de la humanidad, de los derechos humanos y del derecho natural y en el sentido de la idea de libertad y de democracia occidentales, existen ya leyes de acuerdo con las cuales pueden determinarse los crímenes.

Además, hay tratados que, al haber sido libremente suscritos por las partes, representan ese derecho superior que se convierte en norma a la que remitirse en caso de una violación de los mismos.

¿Pero dónde se encuentra la instancia? En la paz de un orden estatal, se encuentra en los tribunales. Pero tras una guerra sólo puede serlo un tribunal del vencedor.

5. De ahí proviene otra objeción: la violencia del vencedor no constituye derecho. El éxito no es la instancia para el derecho y la ver-

dad. No es posible un tribunal que pudiera investigar y juzgar la culpa y los crímenes de guerra. Un tribunal de este tipo es siempre parcial. También resultaría parcial un tribunal compuesto por miembros de países neutrales, pues ellos son impotentes y de hecho siguen las consignas de los vencedores. Sólo un tribunal que tuviera detrás un poder en condiciones de imponer incluso con la fuerza la resolución de ambas partes en litigio, podría juzgar libremente.

La objeción referente al carácter ficticio de ese derecho continúa así: después de cada guerra se le achaca la culpa al vencido. Se le fuerza al reconocimiento de su culpa. La explotación económica que sigue a la guerra se enmascara como la forma de la reparación de una culpa. El saqueo es falsificado hasta convertirlo en un acto de derecho. Si no hay un derecho libre, entonces es preferible el simple uso de la fuerza. Sería más honesto y más fácil de soportar. Sólo existe el poder del vencedor. La acusación de criminalidad es siempre posible por ambas partes, pero sólo el vencedor puede hacerla efectiva; él lo hace sin miramientos, exclusivamente según el criterio de su propio interés. Todo lo demás es disfrazar lo que de hecho no es más que la fuerza y la arbitrariedad de quien tiene el poder para ello.

El carácter ficticio del tribunal se muestra finalmente en que los actos considerados criminales sólo son enjuiciados cuando fueron cometidos por parte de un Estado vencido. Los mismos actos cometidos por parte de Estados soberanos o vencedores se pasan por alto en silencio, sin que sean examinados, por no hablar de castigados.

Frente a esto hay que decir que el poder y la fuerza constituyen de hecho una decisiva realidad en el mundo de los hombres. Pero no es la única. La absolutización de esa realidad elimina toda relación confiada entre hombres. Mientras está en vigor no es posible ningún tipo de acuerdo. Así ha sido enunciado de hecho por Hitler: los tratados valen sólo mientras favorecen a los propios intereses. Y él ha actuado en consecuencia. Pero frente a este Estado de violencia se encuentra la voluntad, la cual, a pesar del reconocimiento de la realidad del poder y de las repercusiones de aquella concepción nihilista, la considera como algo que no debe seguir siendo así y que, por tanto, hay que esforzarse para que cambie. Pues en los asuntos humanos la realidad no significa todavía verdad. A esta realidad debe ser enfrentada otra diferente. Y que ésta otra se dé es algo que depende de la voluntad de los hombres. Cada uno tiene que saber, en su libertad, dónde está y qué quiere.

Partiendo de este horizonte hay que decir: el proceso, entendido como un nuevo intento por fomentar el orden en el mundo, no pierde su sentido por no estar aún en condiciones de apoyarse en un orden mundial legal, sino por encontrarse todavía necesariamente preso en las circunstancias políticas. Aún no tiene lugar en la forma de un proceso judicial que acontezca en el seno de un orden estatal cerrado.

De ahí que Jackson admitiera francamente «que, si se le permitiera a la defensa apartarse de la muy delimitada imputación del escrito de acusación, el proceso se alargaría y el tribunal se vería envuelto en disputas políticas insolubles».

Esto significaría también que la defensa no tendría que ocuparse de la culpabilidad de la guerra, lo que le llevaría a penetrar en el asunto de sus condiciones históricas de posibilidad, sino sólo de la cuestión de quién ha comenzado esta guerra. Además no tendría derecho a, por ejemplo, traer a colación y enjuiciar otros casos de criminalidad similar. Las necesidades políticas ponen coto a las controversias. De ello no se sigue que todo sea falso. Al contrario: las dificultades y las objeciones han sido enunciadas con claridad, aunque brevemente.

No se puede negar el hecho fundamental de que el éxito en el combate y no sólo la ley es el punto de partida dominante que se impone. Tanto en lo grande como en lo pequeño vale aquello que fuera enunciado irónicamente para los casos de delitos militares: uno no es castigado a causa de la ley, sino porque se ha dejado atrapar. Pero esa situación no implica que el hombre no estuviera tras su éxito en condiciones de orientar, en virtud de su libertad, su fuerza a una realización del derecho. Y aun cuando esto no suceda del todo, aun cuando sólo surja el derecho en una cierta medida, ya se ha recorrido con ello mucho en el camino hacia el orden mundial. La moderación como tal crea un espacio de reflexión, de examen, de esclarecimiento y mediante ello también una conciencia más clara del significado permanente de la violencia en tanto que tal.

Para nosotros alemanes este proceso tiene la ventaja de diferenciar los crímenes particulares de los gobernantes, con lo que no condena colectivamente al pueblo.

Pero el proceso significa mucho más. Va a establecer, por vez primera y para el futuro, que la guerra es un crimen, sacando las consecuencias de ello. Lo que se inició con el pacto Brian-Kellogg tiene que ser llevado a cabo ahora por vez primera. No se puede poner en duda ni la magnitud de la empresa ni la buena voluntad de muchas de las personas que colaboran en ello. La empresa puede parecer fantástica, pero si llegamos a comprender de qué se trata nos estremeceremos a causa de lo que sucede. Sólo hay diferencia entre si presuponemos, triunfando nihilistamente, que tendría que ser un simulacro de proceso o si deseamos ardientemente que tenga éxito.

La cuestión es cómo se realiza, cómo será el pergeño de su contenido, cuál su resultado, cómo serán sus argumentaciones, cómo será comprendido globalmente el proceso de modo retrospectivo. La cuestión es si el mundo puede reconocer como verdad y derecho lo que se ha hecho aquí —si incluso los vencidos podrán dar su aprobación, si la historia verá posteriormente justicia y verdad en ello.

Pero todo esto no se decide únicamente en Nuremberg. Lo esencial es si el proceso de Nuremberg se convierte en un eslabón en la serie de acciones políticas razonablemente constructivas, aun cuando puedan a menudo estar atravesadas por el error, la insensatez, la insensibilidad y el odio —o si al final no serán condenadas, por medio de la norma que se coloca aquí sobre la humanidad, las potencias que ahora la establecen—. Las potencias que han iniciado el proceso de Nuremberg muestran, sometiéndose al orden mundial, que quieren regir el mundo en común. Muestran que quieren, como resultado de su victoria, hacerse cargo verdaderamente de la responsabilidad por la humanidad y no sólo por sus propios Estados. Tal testimonio no debe ser falso.

O se logra que el mundo confíe en que en Nuremberg hay derecho y que con ello se establece un fundamento —así, de un proceso político habrá resultado un proceso judicial, con lo que el derecho será fundamentado y realizado creativamente con vistas a un nuevo mundo que se está edificando ahora— o la desilusión que provoca la falta de verdad despertaría un estado de ánimo mundial aún peor que fomentaría nuevas guerras. Nuremberg se convertiría, en lugar de en una bendición, en un factor de fatalidad. El mundo juzgaría al final que el proceso habría sido un pseudoproceso y un simulacro. Eso no debe ocurrir.

Respecto a todas las objeciones al proceso hay que decir aquí lo siguiente: en Nuremberg se trata de algo verdaderamente nuevo. No se puede negar que todo lo que las objeciones enuncian representa un peligro posible. Pero son falsas, en primer lugar, las alternativas en las que las carencias, errores e impedimentos concretos conducen sin más de modo inmediato a la recusación, mientras que todo depende de la dirección de la acción y de la imperturbable paciencia de la responsabilidad activa de las potencias. Las contradicciones singulares tienen que ser superadas mediante actos que se orienten hacia el orden mundial en medio de la confusión. Falsa es, en segundo lugar, la agresividad indignada, que ya de entrada dice no.

Lo que sucede en Nuremberg, por mucho que esté expuesto a numerosas objeciones, es un débil y ambiguo antecedente del orden mundial que se empieza a sentir como necesario. Ésta es la situación completamente nueva: el orden mundial no está de ningún modo a punto de ser alcanzado —antes bien, se interponen todavía en su realización conflictos violentos y enormes peligros de guerra—, pero se le presenta como posible a la humanidad pensante, emergiendo en el horizonte como una aurora apenas perceptible, mientras que en el caso de un fracaso del orden aparece ante los ojos, como una espantosa amenaza, la autodestrucción de la humanidad.

El más débil encuentra su único asidero en la totalidad universal. Puesto ante la nada echa mano del origen y de lo universal. Aquí podría hacérseles patente precisamente a los alemanes el sentido extraordinario de ese anuncio.

Nuestra propia salvación en el mundo se encuentra condicionada por el orden mundial, que aún no se ha constituido en Nuremberg, pero al que Nuremberg apunta.

2. La culpa política

Por el crimen se castiga al criminal. La limitación del proceso de Nuremberg a los criminales descarga al pueblo alemán. Pero no de tal manera que quede libre de cualquier tipo de culpa. Al contrario. Nuestra propia culpa se vuelve aún más diáfana en su esencia.

Eramos súbditos del Estado alemán cuando los crímenes fueron cometidos por el régimen que se llamaba alemán y presumía ser Alemania y parecía tener derecho a ello porque controlaba el poder del Estado, sin encontrar hasta 1943 ninguna reacción que fuera peligrosa para él.

La destrucción de todo orden político alemán decente y verdadero tiene su fundamento también en el modo de comportarse de la mayoría de la población alemana. Un pueblo responde por su vida política.

A la vista de los crímenes que han sido cometidos en nombre del Reich, cada alemán se vuelve corresponsable. Somos colectivamente «responsables». La cuestión es, sin embargo, en qué sentido tiene que sentirse cada uno de nosotros corresponsable. Sin duda en el sentido político de la corresponsabilidad de cada ciudadano por los actos que comete el Estado al que pertenece. Pero no necesariamente también en el sentido moral de la participación fáctica o intelectual en los crímenes. ¿Tenemos que responder nosotros los alemanes por las atrocidades que hemos sufrido por parte de alemanes o por aquéllas otras de las que nos hemos librado milagrosamente? Sí, en tanto que hemos tolerado el surgimiento de un régimen tal entre nosotros. No, en tanto muchos de nosotros en nuestro fuero interno éramos contrarios a toda esa maldad, por lo que no tenemos que reconocer en nuestro interior complicidad moral por ningún acto o motivación. *Hacer responsable a alguien no significa declararle moralmente culpable.*

La culpa colectiva existe, así pues, como responsabilidad política de los ciudadanos, pero no por eso en la misma forma que la culpa moral y metafísica y no como culpa criminal. También a cada individuo le resulta, pues, duro asumir la responsabilidad política en sus espantosas consecuencias. Comporta para nosotros una completa impotencia política y una pobreza que nos condena durante largo tiempo a pasar hambre y frío o a vivir al borde de ellos, sumidos en vanas fatigas. Pero esa responsabilidad como tal no alcanza al alma.

En el Estado moderno todo el mundo actúa políticamente, al menos emitiendo su voto en las elecciones o absteniéndose. El sentido de la responsabilidad política no permite a nadie sustraerse a ella.

Los políticamente activos acostumbran a justificarse posteriormente cuando les ha ido mal. Pero en la acción política no valen tales defensas.

Se dice que se ha tenido buena intención y se ha querido el bien. Así, Hindenburg no quería arruinar a Alemania, no quería entregarla a Hitler. Pero esto no le vale de nada: lo ha hecho y de eso se trata en política.

O también: se ha visto la atrocidad, se ha dicho y se ha alertado. Pero eso no vale en política si no se han realizado las acciones pertinentes y si esas acciones no han tenido éxito.

Cabría pensar, no obstante, que pudiera haber hombres que fueran completamente apolíticos y que llevaran una existencia completamente al margen, como los monjes, los colonos, los intelectuales e investigadores, los artistas. Si de verdad fueran apolíticos, entonces no compartirían tampoco la culpa.

Pero la responsabilidad política les alcanza porque también su vida está regulada por el orden del Estado. No hay ningún afuera en los Estados modernos.

Se podría desear que la inhibición fuera factible, lo cual sólo es posible bajo la limitación anterior. Desearíamos reconocer y querer una existencia apolítica. Pero con la suspensión de la participación política los apolíticos dejarían de tener derecho a juzgar sobre las acciones políticas concretas del presente y llevar así a cabo una política sin riesgo. Un ámbito apolítico exige también una autoexclusión de toda actividad política, pero sin que quede de todo punto suprimida la corresponsabilidad política.

3. La culpa moral

Todo alemán se examina a sí mismo: ¿cuál es mi culpa?

A la cuestión de la culpa en relación con el individuo, en tanto que él se elucida a sí mismo, la denominamos moral. Aquí se encuentran las mayores diferencias entre nosotros los alemanes.

Por supuesto que la decisión en el juicio sobre sí mismo le corresponde únicamente al individuo, pero en la medida en que nos comunicamos podemos hablar unos con otros y ayudarnos a encontrar claridad. Pero es la condena moral del otro la que queda en suspenso, no así la criminal y la política.

El límite a partir del cual cesa la posibilidad de juicio moral se encuentra allí donde percibimos que tampoco el otro parece intentar una autoelucidación, donde percibimos únicamente sofistería en la argumentación, donde el otro no parece escuchar en absoluto. Hitler y sus cómplices, esa pequeña minoría integrada por unas decenas de miles de personas, se encuentran libres de culpa moral mientras no se percaten de ella. Parecen incapaces de arrepentimiento y transformación. Son como son. Frente a tales personas cabe únicamente la fuerza, porque ellos mismos vienen únicamente por medio de la fuerza.

Hay culpa moral en todos aquéllos que dejan espacio a la conciencia y al arrepentimiento. Son moralmente culpables las personas capaces de expiación, aquéllos que supieron o pudieron saber y que, sin embargo, recorrieron caminos que ahora, en el autoexamen, estiman como un error culpable, tanto si se encubrieron cómodamente lo que sucedía o se adormecieron y se dejaron seducir o comprar para obtener ventajas personales cuanto si obedecieron por miedo. Consideremos algunas de esas posibilidades:

1. *La vida detrás de la máscara* —inevitable para aquél que quería sobrevivir— produjo culpa moral. Mentirosas declaraciones de lealtad frente a instancias amenazantes, como la Gestapo, ademanes, como el saludo hitleriano, participación en asambleas, así como muchos otros actos que proporcionaban la apariencia de que se tomaba parte. ¿Quién de nosotros no ha tenido alguna vez una culpa así en Alemania? Sólo el olvidadizo puede confundirse respecto a ello, porque quiere confundirse. El disimulo constituía un rasgo fundamental de nuestra existencia. Él pesa ahora sobre nuestra conciencia moral.

2. Más exasperante resulta en este momento el conocimiento de la culpa causada por una *falsa conciencia.* Algunos jóvenes despiertan con este espantoso conocimiento: mi conciencia me ha engañado, ¿en qué puedo confiar aún? Creía estarme sacrificando por el objetivo más noble y querer lo mejor. Cada uno que se despierte de tal forma habría de examinarse para ver dónde hay culpa debida a la falta de claridad, culpa por no querer ver, culpa por un consciente aislamiento de la propia vida en una esfera «decente».

Aquí hay que distinguir en primer lugar entre el *honor militar* y el sentido político. Pues la estima del honor militar permanece intocada

por todas las controversias sobre la culpa. El que fue leal en la camaradería, imperturbable en el peligro y se ha acreditado mediante el valor y la imparcialidad, puede conservar algo intangible en su autoestima. Este aspecto puramente militar y al mismo tiempo humano es común a todos los pueblos. La virtud militar no sólo no constituye aquí culpa alguna, sino que, donde fue verdadera y no la mancharon acciones negativas u órdenes manifiestamente nefastas, se convierte en un fundamento del sentido de la vida.

La virtud militar no debe identificarse, sin embargo, con la cosa por la que se combatió. La virtud militar no exime de todo lo demás.

La identificación sin reservas del Estado realmente existente con la nación alemana y el ejército comporta una culpa de falsa conciencia. Quien fue ejemplar como soldado puede haber sucumbido a la falsificación de conciencia. Mediante ello fue posible que se hiciera y se soportara, por un sentimiento nacional, lo que era manifiestamente malvado. De ahí la buena conciencia en el mal acto.

Pero el deber para con la patria tiene una profundidad más honda que la ciega obediencia al poder imperante. La patria ya no es tal cuando se destruye su alma. El poder del Estado no constituye un fin en sí mismo, sino que es más bien algo dañino cuando ese Estado aniquila la esencia alemana. Por consiguiente, el deber para con la patria no conducía de ningún modo consecuentemente a la obediencia a Hitler y a la naturalidad con que se suponía que Alemania, incluso en la forma de Estado hitleriano, tendría que ganar necesariamente la guerra. Aquí reside la falsa conciencia. No se trata de una culpa sencilla. Es al mismo tiempo la confusión trágica, especialmente de una gran parte de la juventud ingenua. El deber para con la patria es la entrega total del hombre a las demandas más elevadas, que se nos hacen desde lo mejor de nuestros antepasados y no desde los ídolos de una tradición equivocada.

Lo más sorprendente fue cómo se produjo entonces, a pesar de toda la maldad, la autoidentificación con el ejército y con el Estado. Pues esa incondicionalidad de una visión nacional ciega —comprensible únicamente como el apolillado suelo de un mundo crecientemente descreído— constituía a la vez, en su buena conciencia, una culpa moral.

Esa culpa fue posible además gracias a la mala interpretación de la frase bíblica: Sé súbdito de la autoridad que tiene poder sobre ti

—la cual fue completamente degenerada en la extravagante sacralidad del mando que provenía de la tradición militar—. «Es una orden», esto les sonaba y les suena a muchos aún tan patético, que les parece que expresa el deber más alto. Pero esa palabra proporcionaba al mismo tiempo la excusa, cuando se permitía como inevitable, encogiendo los hombros, lo malo y lo necio. En sentido moral, llegó a ser completamente culpable esa conducta movida por un afán de obediencia, esa conducta instintiva que se sentía imbuida en la conciencia, pero que de hecho no era más que un abandono de toda conciencia.

En el Estado de hastío imperante a partir de 1933, producido por la dominación nazi, algunos abrazaron la carrera de oficial, porque en ella parecía subsistir el único ambiente no influido por el partido, en el que dominaba una convicción antipartido y aparentemente un poder autónomo sin partido. También esto fue un error de conciencia cuyas consecuencias se manifestaron —tras la exclusión de todos los generales independientes que provenían de la vieja tradición— en el final abandono moral del oficial alemán en todos los puestos dirigentes, a pesar de las innumerables personalidades militares amables e incluso nobles que, movidas por una conciencia engañosa, habían buscado en vano en ello una tabla de salvación.

Justamente porque la conciencia sincera y la buena voluntad fueron importantes al principio tienen que ser la desilusión y el desengaño aún más fuertes. Ellos conducen a revisar incluso las creencias más firmes, preguntando hasta qué punto soy responsable de mi engaño, de cada engaño al que he sucumbido.

Es imprescindible despertar de ese engaño y elucidarlo. Por medio de ello, los jóvenes idealistas se convierten en alemanes rectos, moralmente de confianza y políticamente claros, que encaran con modestia el destino dominante ahora.

3. La aceptación parcial del nacionalsocialismo, la *insatisfacción* y a veces la *adaptación interna* y la conformidad constituyeron una culpa moral carente de los rasgos de tragedia característicos de los modos de culpa precedentes.

Argumentaciones del tipo «también hay algo bueno en el nacionalsocialismo» —esa disposición al reconocimiento pretendidamente ecuánime— estaban extendidas entre nosotros. Pero sólo una alternativa radical entre lo uno y lo otro podía ser verdadera. Si sé que el principio es malo, entonces todo será malo y las aparentemente buenas consecuencias no son en realidad lo que parecen ser. Puesto que esa equivocada objetividad estaba dispuesta a reconocer lo pretendidamente bueno en el nacionalsocialismo, al final se volvieron extraños los que habían sido hasta entonces amigos íntimos, sin que se pudiera hablar ya abiertamente con ellos. El mismo que se quejaba de que no hubiera ningún mártir que diera un paso al frente y se inmolara en favor de la antigua libertad y luchando contra la injusticia, podía celebrar como un gran mérito la eliminación del desempleo (mediante el armamentismo y la falaz economía financiera), podía saludar, en 1938, la incorporación de Austria como realización del antiguo ideal de la unidad del Reich, podía poner en duda, en 1940, la neutralidad de Holanda, justificando el ataque de Hitler; y sobre todo: podía alegrarse de la victoria.

4. Algunos se entregaron al cómodo autoengaño: ya cambiarían ese malvado Estado, el partido desaparecería a mucho tardar con la muerte del Führer. Pero ahora había que participar, para mejorar las cosas desde dentro. Así eran las conversaciones típicas entonces.

Con los oficiales: «aboliremos el nacionalsocialismo después de la guerra, precisamente gracias a nuestra victoria; ahora hay que mantenerse juntos y llevar a Alemania a la victoria; cuando la casa arde, se comienza por apagar el fuego y no preguntando por el causante del incendio». Respuesta: después de la victoria os licenciarán, querréis volver a casa, sólo las SS conservará las armas y el régimen de terror del nacionalsocialismo aumentará hasta convertirse en un Estado de esclavos. Ninguna vida privada será ya posible. Se erigen pirámides, se construyen y transforman calles y ciudades dependiendo del estado de ánimo del Führer. Una monstruosa maquinaría armamentística es desarrollada con vistas a la conquista del mundo.

Con profesores: «nosotros representamos la oposición dentro del partido. Nos atrevemos a discutir libremente. Conseguimos realizaciones espirituales. Poco a poco, reconduciremos todo hacia la antigua espiritualidad alemana». Respuesta: estáis confundidos. Se os consiente una especie de libertad de locos bajo la condición de una obediencia absoluta. Calláis y concedéis. Vuestra lucha es una apariencia que le conviene al Führer. Contribuís sólo al entierro del espíritu alemán.

Hubo muchos intelectuales que colaboraron en 1933, que anhelaban para sí una influencia dirigente y que tomaron la posición públi-

ca que conllevaba una cosmovisión favorable al nuevo poder. Después, cuando fueron arrumbados en lo personal, se indignaron, pero siguieron teniendo mayoritariamente una actitud positiva hasta que el curso de la guerra dejó ver, a partir de 1942, el resultado más desfavorable, lo que les convirtió, por fin, de pies a cabeza en adversarios. A todos éstos les parece que han sufrido bajo los nazis y por eso se sienten llamados a ser sus sucesores. Se consideran a sí mismos antinazis. Hubo todos estos años una ideología de esos nazis intelectuales, que decía que ellos formulaban libremente la verdad en los asuntos espirituales, preservaban la tradición del espíritu alemán, impedían destrucciones y conseguían avances parciales.

Entre ellos se encuentran quizás algunos que son culpables a causa de la inmovilidad de su modo de pensar, el cual, sin ser idéntico a las doctrinas del partido, mantiene de hecho la actitud interna del nacionalsocialismo bajo la apariencia de una transformación y oposición, sin clarificarse sobre sí mismos. Mediante ese modo de pensar se encuentran tal vez originariamente emparentados con lo inhumano, dictatorial, inane y nihilista del nacionalsocialismo. Quien como persona madura tenía en 1933 la convicción interna que no sólo estaba enraizada en un error político, sino en un sentimiento existencial alimentado por el nacionalsocialismo, no quedará limpio, salvo en el curso de una reconstitución que posiblemente tiene que ser más profunda que cualquier otra. Quien se ha comportado así en 1933 seguirá siendo, sin esa transformación, interiormente endeble y propenso a otros fanatismos. Quien tomó parte en la alucinación racial, quien tuvo ilusiones de una construcción fundada en la patraña, quien aceptaba crímenes que ya entonces se cometían, no sólo es responsable, sino que se tiene que renovar moralmente. Juzgar si es capaz de ello y evaluar cómo lo hace es algo que sólo le corresponde a él y que apenas sí puede ser establecido desde fuera.

5. Hay que distinguir entre los *activos* y los *pasivos.* Los actores y ejecutores políticos, los dirigentes y los propagandistas son culpables. Aunque no fueran criminales, tienen no obstante por su actividad una culpa positivamente determinable.

Sin embargo, cada uno de nosotros es culpable por no haber hecho nada. La culpa de la pasividad es distinta. La impotencia disculpa; no se exige moralmente llegar hasta la muerte efectiva. Ya Platón consideraba natural, en tiempos de desgracia, ocultarse y sobrevivir a las situaciones desesperadas. Pero la pasividad sabe de su culpa moral por cada fracaso que reside en la negligencia, por no haber emprendido todas las acciones posibles para proteger a los amenazados, para aliviar la injusticia, para oponerse. En ese sometimiento propio de la impotencia quedaba siempre un margen para una actividad que, aun cuando no sin peligro, sí que era efectiva cuando se desarrollaba con precaución. No haber aprovechado la ocasión por miedo es algo que cada individuo tiene que reconocer como su culpa moral: la ceguera para con la desgracia de los demás, esa falta de fantasía del corazón y la insensibilidad ante el desastre que estaba aconteciendo.

6. La culpa moral por la complicidad externa, el *compañerismo de viaje,* es algo que muchos de nosotros compartimos en distintos grados. La gente ingresó en el partido para afirmar la existencia, para no perder su puesto, para no arruinar sus oportunidades y, del mismo modo, se llevaron a cabo otras pertenencias nominales.

Nadie encontrará por ello una disculpa total, sobre todo a la vista de los numerosos alemanes que no llevaron a cabo una tal acomodación y cargaron con las desventajas que ello comportaba.

Hay que representarse como era la situación hacia 1936 o 1937. El partido era el Estado. La estabilidad parecía muy sólida. Sólo una guerra podía derribar el régimen. Todas las potencias pactaban con Hitler. Todos querían paz. El alemán que no quería quedarse completamente al margen o perder su profesión o dañar su negocio, se tenía que someter, sobre todo los jóvenes. Ahora la pertenencia al partido o a las asociaciones profesionales no era ya un acto político, sino antes bien un acto de gracia del Estado, que éste concedía al interesado. Se necesitaba un «signo», externo, sin que ello comportara asentir interiormente. A quien se le invitaba entonces a entrar en el partido difícilmente podía negarse. Resulta decisivo para el sentido de la complicidad en qué contexto y por qué motivos se convertía alguien en miembro del partido. Cada año y cada situación tienen sus propios atenuantes y sus propios agravantes, que sólo pueden ser distinguidos en cada caso individual.

4. La culpa metafísica

También la moral se encuentra determinada siempre por objetivos mundanos. Moralmente, puedo estar obligado a arriesgar mi vida cuando se trata de realizar algo. Pero no hay ninguna exigencia moral de sacrificar la vida sabiendo con seguridad que con ello no se va a conseguir nada. Moralmente existe la exigencia del riesgo y no la de elegir una muerte segura. En ambos casos, lo que se exige moralmente es, antes bien, lo contrario: no lo carente de sentido para los objetivos mundanos, sino preservarse para las realizaciones en el mundo.

Pero hay una conciencia de la culpa dentro de nosotros que tiene otro origen. La culpa metafísica es la carencia de la solidaridad absoluta con el hombre en tanto que hombre. Ella resta como una demanda inextinguible allí donde se ha apagado la exigencia moral plena de sentido. Esa solidaridad resulta lesionada si se cometen injusticias y crímenes en mi presencia. No basta con que arriesgue prudentemente mi vida para impedirlos. Si suceden y yo estoy presente y sobrevivo mientras que el otro es asesinado, entonces habla en mí una voz por medio de la cual sé que es culpa mía que siga viviendo.

En noviembre de 1938, ardieron las sinagogas y fueron deportados por primera vez los judíos; esos crímenes produjeron sobre todo culpa moral y política. Ambos modos de culpa pesaban sobre aquéllos que aún tenían poder. Los generales estaban presentes. El gobernador militar de cada ciudad podía intervenir cuando se cometían crímenes, pues los militares están para proteger a todos cuando se cometen crímenes en una escala que desborda a la policía o cuando ésta fracasa en el intento. Sin embargo, no hicieron nada. En ese momento, echaron por la borda la anteriormente famosa tradición moral del ejército alemán. Nada les interesaba. Se habían separado del alma del pueblo alemán para servir a una autonomizada maquinaria militar que obedecía órdenes.

Es verdad que entre nuestra población muchos estaban indignados y muchos profundamente conmovidos por un espanto en el que se intuía el desastre venidero. Pero aún muchos más continuaron sin incomodarse en su actividad, su vida social y sus diversiones, como si nada hubiera pasado. Esto constituye culpa moral.

Sin embargo, aquéllos que desesperados y en la completa impotencia no lo pudieron impedir, dieron un paso hacia su transformación personal mediante la conciencia de la culpa metafísica.

5. Resumen

A. *Consecuencias de la culpa*

Si las consideraciones que hemos hecho no carecen por completo de sentido, no puede caber duda alguna de que nosotros los alemanes, de que cada alemán es culpable de algún modo:

1. Cada alemán sin excepción tiene parte de responsabilidad política y, por ello, tiene que contribuir a las reparaciones legalmente establecidas. Tiene que sufrir los efectos de las acciones de los vencedores, sus decisiones, sus desavenencias. No estamos en condiciones de influir en esto como un factor de poder.

Sólo un constante esfuerzo para conseguir una explicación de los hechos, de las oportunidades y de los peligros puede contribuir a establecer las condiciones de posibilidad de las decisiones. En la forma adecuada, se puede acudir con razones fundadas ante los vencedores.

2. No todo alemán, sino sólo una muy pequeña minoría de alemanes, tiene que sufrir castigo por los crímenes y otra minoría tiene que pagar por las actividades nacionalsocialistas. Uno se puede defender. Juzgan los tribunales de los vencedores o las instancias alemanas instauradas por ellos.

3. Casi cada alemán —bien que de modos muy diferentes— tiene motivos para llevar a cabo un autoexamen por razones de orden moral. Para ello no necesita, sin embargo, reconocer ningún tipo de instancia que no sea su propia conciencia.

4. Casi cada alemán que tiene capacidad para la comprensión transforma su conciencia de la realidad y su conciencia de sí en el curso de la experiencia metafísica de tales desgracias. El modo en que esto suceda es algo que no compete exigir y anticipar a nadie. Es un asunto que corresponde a la soledad del individuo. Lo que resulte de

ello debe poner las bases para lo que habrá de ser el alma humana en el futuro.

Las distinciones son susceptibles de ser utilizadas sofísticamente para librarse por completo del problema de la culpa; así, por ejemplo:

Responsabilidad política: bien, pero ella limita sólo mis medios materiales, yo mismo no me encuentro afectado de ningún modo en mi interior.

Culpa criminal: afecta sólo a unos pocos, a mí no; no me incumbe para nada.

Culpa moral: oigo que sólo la propia conciencia se convierte en instancia judicial; los demás no pueden hacerme ningún reproche. Mi conciencia ya se entenderá amigablemente conmigo. No es para tanto —borrón y cuenta nueva.

Culpa metafísica: ésta, como se dijo, nadie la puede atribuir por completo a otro. Yo la debo percibir en el curso de una transformación. No existe tal cosa y, si existe, yo no me doy cuenta de ello. Se trata del pensamiento caprichoso de un filósofo. Puedo, por tanto, dejarlo como está.

Este desovillar nuestro de los conceptos de culpa se puede convertir en un truco mediante el cual uno se libre de la culpa. Las distinciones ocupan el primer plano y pueden ocultar tras de sí el origen y lo esencial.

B. *La culpa colectiva*

Tras la distinción de los momentos de la culpa regresamos finalmente a la pregunta por la culpa colectiva.

La distinción, aun cuando en todas partes correcta y llena de sentido, acarrea la tentación mencionada como si se hubiera uno, por medio de tales separaciones, sustraído a la acusación y aligerado su carga. Con ello se pierde lo que en la culpa colectiva no se puede pasar por alto a pesar de todo. La rudeza del pensamiento por medio de categorías colectivas y la condena de colectividades no impide nuestra solidaridad.

Es cierto que, al fin y al cabo, la verdadera colectividad es la solidaridad de todos los hombres ante Dios. Cada uno puede liberarse en alguna parte de su sujeción al Estado, al pueblo, al grupo, abriéndose paso hacia la invisible solidaridad de los hombres en tanto que hombres de buena voluntad y como hombres que comparten la culpa de ser hombres.

Pero históricamente permanecemos sujetos a las comunidades más próximas y estrechas y, sin ellas, nos precipitaríamos en el abismo.

Responsabilidad política y culpa colectiva

Antes que nada, otra vez los hechos: en todo el mundo los juicios y sentimientos de los hombres se encuentran dirigidos en gran parte por representaciones colectivas. El alemán, sea quien sea, es visto hoy en día en el mundo como alguien con el que no se desearía tener tratos. Los judíos alemanes son, en tanto que alemanes, indeseables en el extranjero, puesto que se los considera sobre todo alemanes y no judíos. A consecuencia de esa manera de pensar que se vale de categorías colectivas, la responsabilidad política es considerada al mismo tiempo como un castigo por la culpa moral. Ese pensamiento mediante categorías colectivas ha sido frecuente en la historia. La barbarie de la guerra ha tomado a la población como un todo, dejándola a merced del saqueo, la violación, la venta como esclavos. Y además de ello se le deparaba al infortunado la aniquilación moral en el juicio del vencedor. No sólo tiene que someterse, sino reconocer su culpa y expiarla. El alemán, cristiano o judío, es un demonio.

Frente a esta opinión del mundo, extendida aunque no general, nos vemos obligados siempre a utilizar nuestra sencilla distinción entre responsabilidad política y culpa moral no sólo como defensa, sino para analizar el posible contenido de verdad que hay en el pensamiento a base de categorías colectivas. No abandonamos la distinción, pero tenemos que restringirla mediante la tesis de que el comportamiento que condujo a la responsabilidad se encuentra fundamentado en circunstancias globales políticas, que tienen en cierto modo un carácter moral, puesto que condicionan la moral del individuo. De esas circunstancias no puede desprenderse por completo el individuo, porque él, consciente o inconscientemente, es un eslabón que no puede sustraerse de ningún modo a la influencia del todo, aun cuando haya formado parte de la oposición. Existe algo así como una culpa

moral colectiva en el modo de vida de una población de la que yo formo parte como individuo y de la que nacen las realidades políticas.

No se pueden separar la situación política y el entero modo de vida de los hombres. No hay ninguna separación absoluta entre política y ser humano, al menos mientras el hombre no perezca solitariamente marginado.

Las circunstancias políticas conforman al suizo y al holandés y, del mismo modo, todos nosotros hemos sido educados en Alemania durante largo tiempo para la obediencia, para el respeto del orden dinástico, para la indiferencia y la irresponsabilidad ante la realidad política —y algo de ello hay en nuestro interior, aun cuando nos opongamos a esas actitudes.

Es un mero *factum* empírico que la población entera soporta de hecho las consecuencias de todas las acciones estatales *—quidquid delirant reges plectuntur Achivi—*. Que ella se sepa responsable es el primer signo de un despertar de su libertad política. Sólo en tanto que existe y es reconocido ese saber se encuentra presente la libertad y no sólo una reclamación hacia afuera por parte de hombres carentes de libertad.

La interna falta de libertad política obedece y, además, no se siente culpable. Saberse responsable es el comienzo de la revolución interna que quiere realizar la libertad política.

La oposición entre una convicción libre y otra carente de libertad se muestra, por ejemplo, en la manera de entender la gobernación del Estado. Así, se pregunta a menudo: ¿son culpables los pueblos por los gobernantes que toleran; por ejemplo, Francia por Napoleón? La opinión se inclina por la siguiente respuesta: la inmensa mayoría estaba a favor, quería el poder y la fama que Napoleón proporcionaba. Napoleón sólo fue posible porque los franceses lo quisieron. Su grandeza reside en la seguridad con que comprendió lo que las masas populares esperaban, lo que querían oír, qué esplendor deseaban, qué realidades materiales anhelaban. ¿Tenía razón Lenz al decir que: «Había surgido a la vida el Estado que correspondía al genio de Francia»? Sí, pero el que correspondía a una parte, a una situación, no al genio de un pueblo en tanto que tal. ¿Quién puede determinar de tal modo el genio de un pueblo? Del mismo genio han nacido asimismo realidades completamente diferentes.

Acaso se podría pensar así: del mismo modo que el hombre es responsable de la elección de la amada con la que, en la unión del matrimonio, transita por la vida compartiendo el destino, es responsable un pueblo por aquél al que se entrega obediente. El error constituye una culpa. Sus consecuencias tienen que ser inexorablemente arrostradas. Pero precisamente esta comparación sería errónea. Lo que en el matrimonio es posible y conveniente es ya por principio pernicioso en el Estado: la ligazón incondicional a una persona. La fidelidad característica de los prosélitos es un comportamiento apolítico propio de círculos estrechos y de relaciones primitivas. En un Estado libre lo que rige es el control y el relevo posible de unas personas por otras.

De aquí se sigue una doble culpa: en primer lugar, por el mero hecho de entregarse incondicionalmente a un gobernante y, en segundo lugar, por el modo de ser del gobernante al que uno se somete. El ambiente que rodea al sometimiento constituye en cierto modo una culpa colectiva.

La propia conciencia de una culpa colectiva

Sentimos algo así como una culpa compartida por los actos de los miembros de nuestra familia. Esta culpa compartida no es objetivable y además rechazaríamos que esa corresponsabilidad familiar fuera extensible a todos los ámbitos. Pero, porque tenemos la misma sangre, estamos sin embargo inclinados a sentirnos también afectados cuando alguien de nuestra familia hace algo injusto y por eso también inclinados, dependiendo de la situación de la clase del acto, así como de quién ha sido afectado por la injusticia, a la reparación, aun cuando no seamos responsables ni moral ni jurídicamente.

De un modo similar, el alemán —por ejemplo el hablante alemán— se siente afectado por todo aquello que nace de lo alemán. No la responsabilidad de los ciudadanos, sino la afectación compartida de la persona perteneciente a la vida alemana espiritual y anímica —comparto con el otro la misma lengua, el mismo origen, el mismo destino—, es lo que se convierte aquí en el fundamento, no de una culpa aprehensible, sino de algo análogo a una culpa compartida.

Nos sentimos además partícipes no sólo de lo que se hace en el presente —compartimos la culpa por el hacer de los contemporáneos—, sino también del conjunto de la tradición. Tenemos que asumir la culpa de nuestros antepasados. Todos nosotros compartimos la

culpa de que en las condiciones espirituales de la vida alemana se diera la posibilidad de un tal régimen. Pero eso no significa de ningún modo que tengamos que reconocer que «el mundo del pensamiento alemán», que «el pensamiento alemán del pasado» por sí mismo sea el origen de los actos malvados del nacionalsocialismo. Significa, no obstante, que en nuestra tradición como pueblo hay algo, poderoso y amenazante, que determina nuestra destrucción moral.

Nos sabemos no sólo como individuos, sino también como alemanes. Cada uno es, cuando es propiamente, el pueblo alemán. Quién no conoce ese momento en la propia vida cuando, en una oposición desesperada a su pueblo, se dice a sí mismo: «yo soy Alemania» o, coincidiendo jubiloso con él: «¡también yo soy Alemania!». Lo alemán no tiene otra figura que ese individuo. De ahí que la exigencia de refundación, de renacimiento, de rechazo de lo nocivo sea una tarea obligada para el pueblo en la forma de una tarea obligada para cada individuo.

Puesto que no puedo por menos que sentir colectivamente en el fondo de mi alma, el ser alemán no es para mí, no es para cada alemán, un Estado, sino una tarea. Esto es algo completamente distinto a la absolutización del pueblo. Yo soy, en primer lugar, hombre y, en particular, soy frisón, profesor, alemán, me encuentro íntimamente unido a otras colectividades hasta la fusión de las almas y más o menos cercano a todos los grupos que se han vuelto sensibles para mí. Me puedo sentir en algunos momentos, gracias a esta cercanía, casi como un judío o como holandés o como inglés. No obstante, el hecho de ser alemán, lo que significa esencialmente vivir en la lengua materna, es tan persistente que me siento corresponsable de un modo racional, ya no falso, racional incluso de un modo contradictorio, por lo que hacen y han hecho los alemanes.

Me siento más cerca de los alemanes que también sienten así y me siento más lejos de aquéllos cuya alma parece negar esa relación. Y esa cercanía significa ante todo hacerse cargo de la alentadora tarea común de llegar a ser alemán de un modo diferente a como se es ahora, no como se es sino como se debe ser, siguiendo para ello la llamada de nuestros más grandes antepasados y no la de la historia de los ídolos nacionales.

Porque sentimos la culpa colectiva, sentimos la completa tarea de la renovación del ser humano desde el origen, la tarea encomendada

a todos los hombres sobre la tierra, pero que se hace patente de un modo insistente, palpable y decisivo como todo el ser, allí donde un pueblo se encuentra ante la nada por causa de su propia culpa.

Parece que yo como filósofo he perdido ahora por completo la razón. De hecho, el lenguaje queda en suspenso y hay que recordar sólo negativamente que todas nuestras distinciones, sin perjuicio de que las tengamos por verdaderas y no las retiremos de ningún modo, no se pueden convertir en un lecho de rosas sobre el que descansar. No podemos, valiéndonos de ellas, despachar el asunto y librarnos de la presión bajo la que tenemos que proseguir el curso de nuestra existencia y por medio de la cual tiene que madurar lo más valioso, la esencia eterna de nuestra alma.

II. ATENUANTES POSIBLES

Nosotros mismos y los que nos quieren bien estamos dispuestos a pensar en cómo aligerar nuestra culpa. Hay puntos de vista que, en tanto que evidencian un juicio más clemente, conciben y caracterizan al tiempo más rigurosamente la clase de culpa correspondiente.

1. El terrorismo

Alemania era bajo el régimen nazi una prisión. La culpa por caer en esa prisión es una culpa política. Pero una vez que las puertas de la prisión se han cerrado ya no pueden ser abiertas desde dentro. La responsabilidad y la culpa de los allí encerrados, que aún subsiste y surge, debe ser elucidada contestando a la pregunta referente a qué es lo que era posible hacer entonces.

Resulta manifiestamente injusto responsabilizar a los presos por las infamias de los guardianes.

Se decía que los millones y millones de trabajadores y soldados tenían que haber opuesto resistencia. No lo han hecho, han trabajado en favor de la guerra y han combatido en ella, luego son culpables.

Frente a ello hay que decir: los 15 millones de trabajadores extranjeros forzados han trabajado tanto en favor de la guerra como los trabajadores alemanes. No ha sido probado que ellos hayan realizado más actos de sabotaje. Sólo en las últimas semanas, cuando la derrota estaba ya en marcha, parecen haber desplegado los trabajadores extranjeros una mayor actividad.

Resulta imposible llevar a cabo grandes acciones sin organizarse bajo el mando de dirigentes. La demanda hecha a la ciudadanía de que se rebele contra un Estado terrorista exige lo imposible. Tal rebe-

lión puede suceder solamente de un modo disperso, sin verdadera coordinación, con lo que permanece por completo anónima y desconocida en lo sucesivo, no es más que un callado hundirse en la muerte. Hubo sólo unas pocas excepciones, que fueron conocidas a causa de circunstancias especiales, pero incluso entonces únicamente de una forma oral y en ámbitos reducidos (éste es el caso del heroísmo de aquellos estudiantes alemanes, los hermanos Scholl, y el del profesor Huber en Munich).

Es sorprendente cómo se puede llegar a formular acusaciones. Franz Werfel, que inmediatamente después de la derrota de la Alemania hitleriana escribió un ensayo despiadadamente acusatorio contra todo el pueblo, llegó a decir que sólo Niemöller había opuesto resistencia; y en el mismo ensayo se refiere a los cientos de miles que fueron asesinados en los campos de concentración. ¿Por qué? Pues porque habían opuesto resistencia, aun cuando fuera principalmente sólo de palabra. Se trata de los mártires anónimos, con cuya desaparición carente de repercusiones, se torna aún más claro que se trataba de una tarea imposible. No obstante, hasta 1939 los campos de concentración constituían un asunto puramente interno, e incluso después se llenaron en gran parte con alemanes. En el año 1944, las detenciones políticas sobrepasaron el número de 4.000 al mes. La existencia hasta el final de campos de concentración prueba que había oposición en el país.

En las acusaciones nos parece oír a veces el tono de un fariseísmo por parte de aquéllos que, habiendo huido del peligro y libres ya de la coacción del terror, aun cuando con el sufrimiento propio de los exiliados —que no se puede comparar con el sufrimiento y muerte en los campos de concentración y con el miedo reinante en el interior de Alemania—, vivían en el extranjero y que, al final, consideran su exilio como un mérito. Frente a ese tono nos sentimos capacitados para defendernos sin ira.

De hecho hay voces de hombres justos capaces de penetrar precisamente en el sentido del aparato de terror y de sus consecuencias. Así Dwight MacDonald en la revista *Política* de marzo de 1945: se llega a la cumbre del terror y de la culpa forzada bajo el terror con la alternativa: matar o ser muerto. Algunos de los comandantes, designados para fusilar y asesinar —dice él— se negaron a tomar parte en la atrocidad y fueron fusilados por ello.

Así también Hannah Arendt: el terror produjo el curioso fenómeno de que el pueblo se viera implicado en los crímenes del Führer. De vasallos resultaron cómplices. Ciertamente que sólo a escala reducida, pero no obstante de tal manera que personas de las que nunca se hubiera podido imaginar, padres de familia, ciudadanos diligentes, que cumplían con su obligación en sus profesiones, llegaron a matar en el cumplimiento de su deber y a cometer, obedeciendo órdenes, las demás atrocidades en los campos de concentración.*

2. Culpa y contexto histórico

Distinguimos entre causa y culpa. La explicación de por qué algo ha ocurrido y de cómo tenía que suceder de ese modo se convierte espontáneamente en una disculpa. La causa es ciega y necesaria, la culpa es vidente y libre.

Algo así hacemos también con los acontecimientos políticos. El contexto causal histórico parece descargar al pueblo de la responsabilidad. De ahí la satisfacción que se produce cuando en medio de la desgracia parece que se puede reducir la inexorabilidad a causas eficientes.

Muchas personas tienden a aceptar y subrayar la responsabilidad cuando se trata de su actuación presente, cuyo arbitrio desean descargar de limitaciones, condicionamientos y exigencias; pero, por otra parte, tienden, cuando fracasan, a rechazar la responsabilidad en virtud de necesidades presuntamente inexorables. Sólo se había hablado de responsabilidad, pero no se había experimentado lo que es responsabilidad.

De modo parecido, se ha oído decir durante todos estos años: si Alemania gana la guerra, la habrá ganado el partido y suyo será el mérito, pero si Alemania pierde la guerra, la habrá perdido el pueblo alemán y la culpa recaerá sobre él.

* Hannah Arendt ha expuesto esto con objetiva sobriedad y de modo conmovedor en su ensayo «Organisierte Schuld» (*Wandlung*, Erster Jahrgang, Heft 4, abril de 1946 —aparecido anteriormente en inglés en la *Jewish Frontier*, enero de 1945).

Ahora bien, en el caso de contextos causales históricos, no se puede distinguir entre causa y responsabilidad en todos los contextos en los que la acción humana entra como factor. En tanto que las decisiones concurren en la causación de los sucesos, lo que es causa es al mismo tiempo culpa o mérito.

Sin embargo, lo que no reside en la voluntad y en la decisión constituye siempre al mismo tiempo una tarea. Cómo repercute lo natural es algo que depende de cómo el hombre lo conciba, como trate con y qué haga de ello. El conocimiento histórico en ningún caso puede concebir el curso de los acontecimientos como algo absolutamente necesario. Ese conocimiento, al no poder llevar a cabo una predicción segura (lo que sí es posible en la Astronomía), tampoco puede conocer ulteriormente, en una consideración retrospectiva, ninguna inexorabilidad del acontecer total y del actuar individual. Lo que ve en ambos casos es el espacio de posibilidades y éste sólo de forma más rica y concreta en relación con el pasado.

La concepción histórico-sociológica y la imagen histórica que se proyecta se convierte entonces nuevamente en un factor del acontecer y por ello en asunto de responsabilidad.

Entre las condiciones dadas, que como tales residen aún fuera de la libertad y, por ello, fuera de la culpa y de la responsabilidad, hay que mencionar ante todo los condicionamientos geográficos y la situación histórica mundial.

1. *Los condicionamientos geográficos*

Alemania carece, por todos sus lados, de fronteras naturales. Si quiere seguir existiendo como Estado tiene que mantenerse siempre militarmente fuerte. En tiempos de debilidad se convirtió en botín para los Estados del oeste, este y norte y finalmente incluso para los del sur (turcos). Alemania no conoció nunca, a causa de su situación geográfica, la tranquilidad de una existencia no amenazada, como Inglaterra y aún más Norteamérica. Inglaterra se pudo permitir décadas de impotencia en política exterior, así como de debilidad militar, que favorecieron su grandioso desarrollo político interior. Nunca fue por ello conquistada. En 1066 sufrió la última invasión. Un país como Alemania, que no se mantiene unido por fronteras naturales, se vio

forzado a producir Estados militares para poder subsistir siquiera como un pueblo. Esto fue lo que llevó a cabo durante largo tiempo Austria y, más tarde, Prusia.

La peculiaridad de cada Estado y su estilo militar marcó al resto de Alemania con la fuerza de algo que fue sentido siempre como extraño. Se disimulaba el hecho de que en Alemania dominaba siempre un poder que, aunque detentado por alemanes, era extraño para los alemanes mismos o que la impotencia de la desmembración ponía al país a merced del extranjero.

De ahí que no hubiera un centro duradero, sino sólo puntos medios provisionales. El cambio continuo de centro de gravedad en Alemania tuvo como consecuencia que cada uno sólo pudiera sentir y reconocer como propia una parte de Alemania.

De ese modo, tampoco hubo de hecho un centro espiritual en el que todos los alemanes se encontrasen. Asimismo nuestra literatura y filosofía clásicas no eran propiedad del pueblo alemán, sino sólo de una pequeña capa ilustrada, que sin embargo se extendía por encima de las fronteras de los Estados alemanes hasta alcanzar todos los lugares donde se hablaba alemán. Y en este ámbito no hay siquiera unanimidad en el reconocimiento de lo grande.

Se podría decir que la situación geográfica forzó tanto el militarismo, con el consiguiente lastre de espíritu de sumisión, de servilismo, de carencia de una conciencia de libertad y de espíritu democrático, cuanto que hizo también que cada intento de formar un Estado fuese únicamente un fenómeno provisional. Sólo mientras hubo circunstancias favorables y hombres de Estado excepcionalmente prudentes y superiores pudo subsistir un Estado durante un cierto período de tiempo. Pero un único gobernante irresponsable podía llevar al Estado y a Alemania para siempre a la aniquilación política.

Por muy correcto que sea el esbozo de estas reflexiones, es esencial para nosotros no ver aquí algo así como una necesidad absoluta. El tipo de forma militar que se configure, el que aparezcan gobernantes sabios o no, no es algo que se siga de ningún modo de la situación geográfica.

En una situación geográfica similar, la energía política, la solidaridad y la prudencia de los romanos han producido resultados completamente diferentes, a saber: la unificación de Italia y finalmente un imperio universal; si bien al final ello ha comportado asimismo la ani-

quilación de la libertad. El estudio de la Roma republicana es del mayor interés, porque muestra cómo el desarrollo militar y el imperialismo conducen a un pueblo democrático a perder su libertad.

Cuando las condiciones geográficas permiten un cierto espacio para la libertad, entonces se podría decir que lo decisivo es la idiosincrasia del pueblo, que reside fuera de la culpa y la responsabilidad. Pero esto se puede convertir en un medio para la realización de falsas valoraciones, ya sean para ensalzar o para denigrar.

Es probable que en la base natural de nuestra existencia vital resida algo que llegue a repercutir incluso en la cumbre de la espiritualidad. Pero podemos decir que sobre ello sabemos tanto como nada. La intuición característica de la impresión inmediata, tan evidente como engañosa, tan convincente de momento como dudosa a la larga, no ha sido elevada, por medio de cualquier doctrina de las razas, al nivel eminente que es propio de un verdadero saber.

De hecho, el carácter popular es descrito siempre valiéndose de las manifestaciones históricas elegidas al efecto. Sin embargo, éstas son siempre resultado de los acontecimientos y de los hechos marcados por ellos. Constituyen en cada caso un grupo de fenómenos que tiene lugar únicamente como un tipo entre otros. Dependiendo de la situación, podrían ser sacadas a la luz otras posibilidades completamente diferentes del carácter que en caso contrario quedarían ocultas. Además de las aptitudes, existe probablemente un carácter natural como el mencionado, pero no lo conocemos en absoluto. No podemos declinar nuestra responsabilidad en él, sino que tenemos que sabernos como hombres libres para todas las posibilidades.

2. *La situación histórica universal*

¿Qué posición ocupa Alemania en el mundo?, ¿qué sucede en él?, ¿cómo se comportan los demás con respecto a Alemania?, todo esto es tanto más esencial para Alemania cuanto que su desprotegida situación geográfica en el centro de Europa la expone a las influencias exteriores más que a cualquier otro país europeo. De ahí que el dicho de Ranke referente al primado de la política exterior sobre la interior valga para Alemania pero no de un modo histórico general.

No voy a ocuparme aquí de las relaciones políticas del último medio siglo. No son ciertamente indiferentes para lo que aconteció en Alemania, pero quiero dirigir la mirada únicamente a un fenómeno universal interno, espiritual. Tal vez se pueda decir:

En Alemania se desencadenó aquella crisis del espíritu, de la fe, que se encontraba en curso en todo el mundo occidental.

Esto no aminora la culpa, pues fue aquí, en Alemania, y no en otro lugar, donde se desencadenó la crisis. Pero libera de un aislamiento absoluto. Resulta instructivo para los demás. Interesa a todo el mundo.

Esta situación histórico-universal crítica no se puede caracterizar sencillamente: el hundimiento de la influencia de la fe cristiana y bíblica; la falta de fe que busca sustitutos, la transformación social producida por la técnica y el modo de trabajar, que por la naturaleza de las cosas conduce imparablemente a sistemas socialistas en los que la masa de la población y cada cual debe obtener sus derechos como hombre. La situación es en todos los sitios más o menos de tal modo que se desea que llegue a ser de otra manera. En tal situación los más gravemente afectados, los más conscientes de su insatisfacción, tienden a buscar soluciones prematuras, precipitadas, engañosas e ilusorias.

En un proceso que ha afectado al mundo entero, Alemania ha danzado dando vueltas en una excentricidad vertiginosa hasta caer en el abismo.

3. La culpa de los otros

Quien no ha captado, en un análisis de sí mismo, su propia culpa, tiene la tentación de acusar al acusador.

La tendencia a contraatacar es, en nuestro caso actual, un síntoma de que aún no nos hemos comprendido a nosotros mismos. Pero en la catástrofe constituye el primer interés de cada uno de nosotros la claridad sobre sí mismo. El asentamiento de nuestra nueva vida en el origen de nuestra esencia sólo puede conseguirse por medio de un autoanálisis total.

Esto no significa que no podamos ver la realidad cuando miramos a otros Estados a los que Alemania debe finalmente la liberación del yugo hitleriano y a merced de cuyas decisiones se encuentra nuestra vida futura.

Hemos de tener en cuenta —y podemos hacerlo— los comportamientos de los otros que han agravado nuestra situación interna y externa. Pues lo que ellos han hecho y harán es algo que proviene del mundo en el que, en completa dependencia de ellos, debemos encontrar nuestro camino. Tenemos que evitar las ilusiones. No podemos permitirnos caer en un rechazo o en una esperanza ciegos.

Cuando hablamos de una culpa de los otros, esta palabra puede resultar confundente. Si han posibilitado, con su comportamiento, los acontecimientos, ello constituye una culpa política. Pero en su examen no debe olvidarse ni por un momento que esa culpa se encuentra en un plano diferente al de los crímenes de Hitler.

Dos puntos nos parecen esenciales: los actos políticos de las potencias vencedoras desde 1918 y la pasividad de esas potencias mientras se construía la Alemania hitleriana:

1. Inglaterra, Francia, Norteamérica fueron las potencias vencedoras en 1918. En sus manos, y no en las de los vencidos, estaba el curso de la historia universal. El vencedor asume una responsabilidad que sólo a él le corresponde, o bien se sustrae a ella. Y cuando hace esto su culpa histórica es manifiesta.

No puede aceptarse que el vencedor se retire sin más a su estrecho ámbito y quiera tener tranquilidad, observando únicamente lo que acontece en el mundo. Cuando un acontecimiento anuncia consecuencias desastrosas, él tiene el poder de impedirlo. La no utilización de ese poder constituye una culpa política que afecta al que lo posee. Si se limita a formular acusaciones burocráticas no hace sino sustraerse a su obligación. Ese no actuar origina reproches contra las potencias vencedoras, que sin embargo no nos liberan de culpa alguna.

Esto se puede seguir analizando en relación con el tratado de paz de Versalles y sus consecuencias y, después, en relación con el deslizamiento de Alemania hacia el estado de cosas que hizo surgir el nazismo. Se puede reprochar el haber consentido la ocupación de la Manchuria por parte de los japoneses, el primer acto de fuerza que, al tener éxito, tenía que crear escuela; se puede reprochar asimismo el haber consentido la campaña de Abisinia en 1935, ese acto de fuerza de Mussolini. Se puede lamentar la política de Inglaterra que, en la Sociedad de Naciones de Ginebra, dio jaque mate a Mussolini

mediante resoluciones que después dejó que se convirtieran en papel mojado, sin voluntad ni fuerza para acabar verdaderamente con él —pero también sin la clara radicalidad que se hubiera unido, opuestamente, a él, hubiera transformado lentamente su régimen y lo hubiera puesto contra Hitler para asegurar la paz—. Mussolini estaba dispuesto entonces a volverse, junto con las potencias occidentales, contra Alemania, del mismo modo que ya en 1934 movilizara sus tropas y pronunciara un discurso amenazante contra Hitler, después olvidado, cuando éste intentó invadir Austria. Esta política a medias ocasionó entonces la alianza entre Hitler y Mussolini.

Pero sobre ello hay que decir lo siguiente: nadie sabe cuáles hubieran sido las consecuencias de otras decisiones. Y sobre todo: los ingleses llevan a cabo una política también moral (lo que el pensamiento nacionalsocialista llegó a calibrar incluso como una debilidad de Inglaterra). De ahí que los ingleses no puedan adoptar desenfrenadamente cualquier decisión de gran efecto. Quieren la paz. Quieren aprovechar cualquier oportunidad que se presente para preservar la paz antes de pasar a mayores. Sólo en caso de una manifiesta imposibilidad de hallar una solución están dispuestos a entrar en guerra.

2. Existe no solamente una solidaridad ciudadana, sino también una europea y una humana universal.

Fundada o infundadamente, esperábamos las solidaridad europea cuando fue derribada la puerta de la prisión alemana.

Aún no imaginábamos la últimas consecuencias espantosas y los crímenes. Pero veíamos la pérdida radical de la libertad. Sabíamos que con ello se otorgaba espacio al arbitrio de los detentadores del poder. Veíamos la injusticia, veíamos a los proscritos, si bien esto era aún inocuo frente a lo que los años posteriores habrían de traer. Sabíamos de la existencia de los campos de concentración, aunque sin el conocimiento aún de los horrores que sucedían en ellos.

Ciertamente compartíamos todos nosotros en Alemania la culpa por haber caído en ese estado de cosas político, por haber perdido nuestra libertad y llegar a tener que vivir bajo el despotismo de hombres incultos y bárbaros. Pero podíamos decirnos al mismo tiempo, a modo de descargo, que habíamos sido víctimas de una combinación de veladas transgresiones del derecho y de actos violentos. Del mismo modo que en el Estado quien es víctima del crimen es amparado en sus derechos gracias al ordenamiento político, así esperábamos noso-

tros que un orden europeo no consintiera semejantes crímenes de Estado.

No puedo olvidar una conversación que mantuve en mi casa, en mayo de 1933, con un amigo* que más tarde tuvo que exiliarse y que ahora vive en Norteamérica, en la que, anhelantes, tomamos en consideración la posibilidad de un pronto ataque de las potencias occidentales. Él dijo: si esperan un año más, Hitler habrá ganado y Alemania estará perdida, tal vez Europa estará perdida.

En tal estado de ánimo, afectados en lo más profundo de nuestro ser y por eso mismo preclaros en algunas cosas y ciegos para otras, vivimos los siguientes acontecimientos con creciente espanto.

A comienzos del verano de 1933, el Vaticano firmó un concordato con Hitler. Von Papen llevó a cabo las negociaciones. Se trató de la primera gran sanción del régimen de Hitler, una enorme ganancia de prestigio para Hitler. Parecía imposible de entrada, pero fue un hecho. Nos invadió el espanto.

Todos los Estados reconocieron al régimen de Hitler. Se oían voces de admiración.

En 1936 se celebró en Berlín la Olimpiada. El mundo entero acudió en masa. Llenos de rabia, sólo podíamos ver a cada extranjero que aparecía por allí con el dolor de que nos dejaba en la estacada —pero ellos eran tan poco conscientes de la situación como muchos alemanes.

En 1936, Hitler ocupó Renania. Francia lo consistió.

En 1938 apareció en el *Times* una carta abierta de Churchill a Hitler, en la que se podían leer frases como éstas: «si se diera el caso de que Inglaterra cayera en una desgracia nacional comparable con la desgracia de Alemania en 1918, pido a Dios que nos envíe un hombre de su fuerza de voluntad y de su espíritu» (yo mismo lo recuerdo, pero cito según Röpke).

En 1935 firmó Inglaterra, por mediación de Ribbentrop, el pacto naval con Hitler. Ello significaba para nosotros que Inglaterra estaba dispuesta a abandonar al pueblo alemán, si con ello podía mantener la paz con Hitler. Éramos indiferentes para ellos. No habían asumido aún una responsabilidad a escala europea. No sólo permanecían quie-

* Se trataba del filósofo Erich Frank (muerto en 1948), que acababa de llegar a Amsterdam dominado por la añoranza de Europa.

tos ante el crecimiento de la maldad, sino que se entendían con ella. Dejaban que los alemanes se hundieran en un Estado militarista de terror. Claro que se censuraba en sus diarios lo que estaba sucediendo, pero no hacían nada. Nosotros, en Alemania, éramos impotentes. Incluso entonces hubieran podido, quizá todavía sin un sacrificio excesivo, restaurar la libertad entre nosotros. No lo hicieron. Pero eso habría de tener también consecuencias para ellos y costaría un sacrificio mucho mayor.

En 1939, Rusia firmó el pacto con Hitler. Gracias a ello la guerra se hizo posible, en el último momento, para Hitler —y cuando comenzó la guerra, todos los Estados neutrales, Norteamérica misma, se encontraban al margen—. El mundo no hizo en modo alguno causa común para, mediante un único esfuerzo conjunto, extinguir rápidamente aquel plan infernal.

Röpke caracteriza así, en su libro sobre Alemania, aparecido en Suiza, la situación global de los años que van del 1933 al 1939:

> La catástrofe mundial actual es el precio inmenso que el mundo tiene que pagar por haber estado mudo ante todas las señales de alarma que, entre 1930 y 1939, anunciaban, con un sonido cada vez más estridente, el infierno que habían de desencadenar las fuerzas satánicas del nacionalsocialismo, primero contra la propia Alemania y más tarde contra el resto del mundo. Los horrores de esta guerra se corresponden exactamente con los que el mundo toleró en Alemania mientras mantenía incluso relaciones normales con los nacionalsocialistas y organizaba con ellos festejos y congresos internacionales.
>
> Hoy todo el mundo debería tener claro que los alemanes han sido las primeras víctimas de la invasión de los bárbaros que los inundó viniendo de abajo, de tal modo que fueron los primeros en ser dominados con terror e hipnosis de masas y que todo lo que tuvieron que soportar más tarde los países ocupados les fue infringido primeramente a los alemanes, incluido el peor de todos los destinos: ser forzados o seducidos para convertirse en instrumentos de ulteriores conquistas y opresiones.

Es verdadero el reproche de que —bajo el terror—, hemos permanecido inactivos mientras se cometían los crímenes y el régimen se iba afianzando. Pero podemos recordar que también los otros —sin encontrarse bajo el terror— dejaron igualmente que sucediera, fomentando incluso involuntariamente aquello que no podían consi-

derar como un asunto que les afectara, puesto que sucedía en otro Estado.

¿Tenemos que reconocer que sólo nosotros somos culpables?

Sí, mientras se trate de quién comenzó la guerra, de quién ha orientado primero la organización terrorista de todas las fuerzas hacia el único fin de la guerra, de quién como pueblo ha traicionado y abandonado la propia esencia; más aún: de quién ha cometido atrocidades peculiares, que han sobrepasado a todas las demás. Dwight Macdonald dice que muchas atrocidades de guerra tuvieron lugar en todos los lados, pero que algunas son específicas de los alemanes: un odio paranoico sin sentido político, una crueldad racional en la tortura que aplicaba todos los medios de la técnica moderna, hasta dejar atrás a todos los instrumentos de tortura medievales. Sin embargo, se trataba sólo de algunos alemanes, de un pequeño grupo (limitado indeterminadamente por aquéllos que estaban dispuestos a colaborar si se lo ordenaban). El antisemitismo alemán no fue en ningún momento un movimiento popular. En los pogromos alemanes faltó siempre la colaboración de la población, no tuvieron lugar actos de crueldad espontáneos contra los judíos. La masa popular callaba y se retraía, cuando no expresaba débilmente su desagrado.

¿Debemos reconocer que sólo nosotros somos culpables?

No, si se nos convierte, como un todo, como pueblo, como esencia permanente, en el pueblo malvado por antonomasia, en el pueblo en sí culpable. Para enfrentarnos a esa opinión universal podemos referirnos a hechos.

Tales análisis únicamente están libres de peligro para nuestra actitud interna si no olvidamos nunca algo que hay que repetir:

1. Toda culpa que se pueda echar a otro y a uno mismo es distinta de la culpa por los crímenes que la Alemania hitleriana ha cometido. En su caso se trató entonces de un dejar hacer y de una deficiencia, de un error político.

Que en el curso de la guerra los enemigos tuvieran también campos de prisioneros en la forma de campos de concentración y llevaran a cabo actos de guerra que había cometido Alemania primero, es algo secundario. No nos ocupamos aquí de los acontecimientos que han tenido lugar desde el armisticio, ni de lo que ha sufrido Alemania y de lo sigue sufriendo después de la capitulación.

2. Nuestros análisis sobre la culpa tienen como objetivo elucidar el sentido de nuestra propia culpa, también cuando hablamos de la culpa de los otros.

3. La frase: «los demás no son mejores que nosotros» es cierta. Pero se aplica erróneamente en este momento. Pues en estos últimos doce años los demás fueron de hecho, si se considera globalmente, mejores que nosotros. La verdad universal no puede servir para aplanar la verdad particular y actual de la propia culpa.

4. ¿Culpa de todos?

Si, frente a las discrepancias del comportamiento político de las potencias, se afirma que se trata de las inexorabilidades propias de la política, hay que responder que ésta es una culpa común a todos los hombres.

El tener en cuenta las acciones de los otros no vale para aliviar nuestra culpa, pero está justificado a partir de la preocupación por la humanidad que, como hombres, compartimos con los demás; humanidad que actualmente no sólo ha llegado a cobrar conciencia de sí como un todo sino que, a consecuencia de los acontecimientos de la época de la técnica, o contribuye a su ordenamiento o se pierde sin remedio.

El hecho fundamental de que todos seamos hombres nos capacita para esa preocupación por la humanidad en su totalidad. ¡Qué alivio representaría que los vencedores no fueran hombres como nosotros sino desinteresados regentes del mundo! Entonces dirigirían con sabia previsión la feliz reconstrucción, incluyendo una reparación efectiva. Entonces nos mostrarían por medio de los hechos y del ejemplo el ideal del estado de cosas democrático y nos lo harían sentir cotidianamente como una realidad convincente. Entonces estarían unidos entre sí en un debate racional, abierto y sin doblez y todas las cuestiones que surgieran serían rápidamente resueltas de forma cabal. Entonces ya no sería posible ningún engaño ni ninguna apariencia, ningún disimulo y ninguna diferencia entre hablar en público y en privado. Entonces se le proporcionaría a nuestro pueblo una educación excelente, llegaríamos al más vivo desarrollo de nuestro pensa-

miento en toda la población y a hacer propia la tradición más rica en contenido. Entonces seríamos tratados severamente, pero también justa y benévolamente, e incluso con afecto, con tal que tuviera lugar sólo la más suave complacencia por parte de los desgraciados y extraviados.

Pero los demás son hombres como nosotros. Y en sus manos se encuentra el futuro de la humanidad. Como hombres estamos ligados con nuestra entera existencia y con las posibilidades de nuestro ser a lo que ellos hacen y a las consecuencias de su acción. Por eso, es cosa nuestra percibir qué es lo que ellos quieren, piensan y hacen.

Tomando como punto de partida esta preocupación nos preguntamos: ¿son tal vez los demás pueblos más felices, gracias a tener destinos políticos más favorables? ¿Cometen tal vez los mismos errores que nosotros, pero sin que hasta ahora se hayan desencadenado las mismas consecuencias que nos condujeron a nosotros al abismo?

Rechazarían ser advertidos por nosotros, los corrompidos y desgraciados. Puede que no entendieran, y que encontraran sumamente arrogante, que los alemanes se preocuparan por el curso de la historia, el cual depende de ellos y no de los alemanes. Pero las cosas son así: como una pesadilla pesa sobre nosotros la idea de que, si en Norteamérica se produce alguna vez una dictadura del estilo de la de Hitler, llegaríamos a un fin sin esperanza por un tiempo imprevisible. Nosotros en Alemania pudimos ser liberados desde fuera. Pero si un día la dictadura se implanta allí, entonces la liberación desde dentro será imposible. Si el mundo anglosajón llega a ser dominado desde dentro por la dictadura, como nosotros lo fuimos anteriormente, entonces ya no habrá ningún fuera, entonces ya no hay liberación. La libertad alcanzada por los hombres en Occidente, cuyo logro fue cosa de siglos, de milenios incluso, habría desaparecido. Dominaría nuevamente la primitividad del despotismo, pero con medios técnicos. Ciertamente, el hombre no puede llegar nunca a perder definitivamente su libertad. Pero ese consuelo se convierte en algo a muy largo plazo. Puede decirse con Platón que en el curso del tiempo infinito llegará a ser real aquí o allí en algún momento o volverá a ser real lo que es posible. Vemos con espanto los sentimientos de la superioridad moral: quien frente al peligro se siente absolutamente seguro se encuentra ya a punto de precipitarse en él. El destino de Alemania podría constituir una experiencia para todos. ¡Ojalá se comprenda

esa experiencia! No somos un raza peor. En todas partes tienen los hombre propiedades similares. En todas partes hay minorías violentas, criminales, vitalmente capaces que, cuando tienen ocasión, se apoderan del régimen y proceden con brutalidad.

Ciertamente puede asaltarnos la preocupación a causa de la seguridad en sí mismos de los vencedores. Pues a partir de ahora reside en ellos toda responsabilidad decisiva por el curso de los acontecimientos. Su asunto es cómo previenen la desgracia o cómo conjuran nuevas desgracias. Lo que a partir de ahora podría convertirse en su culpa constituiría la misma desgracia para nosotros que para ellos. Ahora, cuando se trata del conjunto de la humanidad, tienen que responder de un modo más radical. Si no se rompe la cadena del mal los vencedores caerán en la misma situación que nosotros, y con ellos además toda la humanidad. La cortedad de miras del pensamiento humano, sobre todo en la forma de esa opinión mundial que lo inunda todo como una ola irresistible, representa un peligro enorme. Los instrumentos de Dios no son Dios sobre la tierra. Vengar el mal con mal, sobre todo en el caso de los internos de las prisiones y no en el de los administradores de ellas, sólo traería el mal y produciría nuevas desgracias.

Si analizamos nuestra propia culpa hasta sus orígenes toparemos al final con el ser humano que, en la forma alemana, arrostra una culpabilidad peculiar y espantosa, pero que es a fin de cuentas una posibilidad ínsita en el hombre en tanto que tal.

Se dice, ciertamente, cuando se habla de la culpa alemana, que se trata de la culpa de todos —el mal oculto en todas partes comparte la culpabilidad por el desencadenamiento del mal en tierra alemana.

De hecho, sería una falsa disculpa si nosotros los alemanes quisiéramos aminorar nuestra culpa reduciéndola a la culpa de la humanidad. El pensamiento no puede traer consigo un alivio sino una profundización.

La cuestión del pecado original no puede convertirse en un camino para sustraerse a la culpa alemana. Saber del pecado original no proporciona aún una percepción de la culpa alemana. Pero la confesión religiosa del pecado original tampoco puede convertirse en el ropaje con que cubrir una falsa confesión de culpabilidad alemana colectiva, de tal manera que la una pase por la otra en una confusión fraudulenta.

No tenemos ningún afán de inculpar a los demás. Pero, en la distancia de la preocupación que es propia del que ha caído en ello y vuelve en sí por medio de la reflexión, pensamos lo siguiente: ¡ojalá que no recorran, sin embargo, los demás tales caminos!

Ha comenzado ya un nuevo período de la historia. A partir de ahora son las potencias vencedoras las que tienen la responsabilidad por lo que suceda.

III. NUESTRA PURIFICACIÓN

La autoelucidación como pueblo en una reflexión histórica y la autoelucidación personal del individuo parecen ser dos cosas distintas. Sin embargo, la primera sólo puede tener lugar en el curso de la segunda. Lo que los individuos realizan en mutua comunicación puede, cuando es verdadero, convertirse en la extensa conciencia de muchos y vale entonces como autoconciencia de un pueblo.

También aquí tenemos que enfrentarnos al pensamiento que se vale de categorías colectivas. Toda transformación real tiene lugar por medio de individuos, de numerosos individuos que actúan independientemente unos de otros o en un intenso intercambio.

Todos los alemanes reflexionamos, aun cuando en formas diferentes, e incluso opuestas, sobre nuestra culpa y nuestra inocencia. Todos lo hacemos, nacionalsocialistas y enemigos del nacionalsocialismo. Cuando digo «nosotros», señalo con ello a los hombres con los que en primer lugar —mediante el lenguaje, el origen, la situación y el destino— me siento solidario. No quiero acusar a nadie cuando digo «nosotros». Si otros alemanes no se sienten culpables, ése es su problema, excepto en dos puntos, el del castigo por los crímenes que ellos han cometido y la responsabilidad política de todos por las acciones del Estado hitleriano. Los que no se sienten culpables sólo se convierten en objeto de ataque si, a su vez, atacan. Si, continuando con el modo de pensar nacionalsocialista, quieren negarnos la alemanidad y si, en lugar de reflexionar enérgicamente y escuchar argumentos, pretenden aniquilar a los demás ciegamente con juicios generales, entonces rompen la solidaridad y no quieren examinarse a sí mismos y desarrollarse mediante el debate con otros.

No es rara entre la población la existencia de una comprensión natural, carente de patetismo, reflexiva. Ejemplos de expresiones sencillas son los siguientes:

Un investigador octogenario: «yo nunca he vacilado en estos doce años y, sin embargo, nunca he estado satisfecho conmigo mismo; me he roto continuamente la cabeza pensando si debía pasar de la resistencia pasiva frente a los nazis a los hechos. La organización de Hitler era demasiado demoníaca».

Un antinazi más joven: «pues también nosotros enemigos del nacionalsocialismo estamos —después de habernos inclinado, bien que rabiando, durante años ante el "régimen de terror"— necesitados de una purificación. Nos apartamos del fariseísmo de los que creen que el sólo hecho de no haber poseído la insignia del partido les convierte en hombres de primera».

Un funcionario durante la desnazificación: «si me dejé coaccionar para entrar en el partido, si permití que me fuera relativamente bien, me instalé en el Estado nazi y me convertí en un beneficiario —aunque lo hiciera manteniendo una enemistad interior—, no me puedo quejar si experimento ahora las desventajas que eso comporta».

1. Sustraerse a la purificación

A. *Acusarse mutuamente*

Nosotros los alemanes nos distinguimos mucho unos de otros dependiendo del modo y del grado de nuestra participación en el nacionalsocialismo o de la resistencia frente a él. Cada uno tiene que reflexionar sobre su propio modo de comportarse, interna y externamente, y buscar su propio y peculiar renacimiento en esta crisis de lo alemán.

También el momento en el comenzó esta reconstitución interna es muy diferente dependiendo que cada individuo, ya fuera en 1933, ya en 1934, tras los asesinatos del 30 de junio, ya en 1938, tras la quema de las sinagogas o sólo cuando la guerra había estallado o cuando la derrota era inminente o, finalmente, una vez producido el desmoronamiento.

Nosotros los alemanes no podemos en todo este asunto reducirnos a un denominador común. Tenemos que comprendernos partiendo de puntos de partida esencialmente distintos. El único denominador común es tal vez la ciudadanía. Por ello todos compartimos la responsabilidad por haber dejado que se llegara a 1933 sin haber muerto en el intento. Esto unifica también al exilio exterior e interior.

Las grandes diferencias permiten que, al parecer, más o menos todos hagan reproches a todos. Pero esto es así mientras el individuo únicamente piensa verdaderamente en su propia situación y en la de los que son iguales a él y juzga la de los demás sólo en relación consigo mismo. Resulta sorprendente cómo sólo nos conmovemos de verdad cuando nosotros mismos nos encontramos afectados, viéndolo todo desde la perspectiva de nuestra situación particular. Ciertamente podemos desanimarnos alguna vez cuando la paciencia necesaria para hablar con los demás amenaza con abandonarnos y cuando chocamos con un rechazo impertinente y brusco.

En estos años hubo alemanes que exigieron de nosotros, los demás alemanes, que nos convirtiéramos en mártires. No podíamos tolerar en silencio lo que sucedía. Aunque nuestra acción no tuviera ningún éxito, sería como un asidero moral para toda la población, un símbolo visible de las fuerzas oprimidas. Así, a partir de 1933, pude oír yo mismo reproches de amigos, hombres y mujeres.

Tales exigencias resultaban tan conmovedoras porque en ellas había una profunda verdad y, sin embargo, se tornan insultantes por el modo en que son expuestas. Lo que el hombre puede experimentar consigo mismo ante la trascendencia es arrastrado al terreno de lo moralizante e incluso de la sensación sensiblera. El sosiego y el respeto se pierden.

En la actualidad, un mal ejemplo de evasión lo proporciona la acusación mutua que protagoniza algunas discusiones entre los exiliados y los que se quedaron, entre los grupos que podrían denominarse del exilio exterior e interior. Ambos tienen su sufrimiento. El exiliado: el mundo lingüístico extraño, la añoranza de la tierra. Símbolo de ello es el relato del judío alemán en cuya habitación de Nueva York colgaba la imagen de Hitler. ¿Por qué? Sólo acordándose cada día del horror que le aguardaba en su país podía dominar su añoranza. El que permaneció en el país: el desamparo, el ser un paria en el propio país, las amenazas, el estar solo en la necesidad y ser evitado por todos salvo por los propios amigos, a los que se puede perjudicar con nuevo sufrimiento propio. Pero dado que se acusan los unos a los otros, sólo nos

queda preguntarnos: ¿nos sentimos bien a la vista del estado anímico y del tono de los que acusan?, ¿nos gusta que tales personas sientan así?, ¿son un modelo?, ¿hay algo parecido a un impulso, una libertad, un amor en ellos que pueda estimularnos? Si no es así, entonces no es verdad lo que dicen.

B. *Rebajarse y obstinarse*

Somos sensibles a los reproches y estamos fácilmente preparados a hacer reproches a los demás. Uno no quiere que le ofendan, pero se apasiona en los juicios morales de los otros. Tampoco el culpable quiere que se lo digan. Y cuando lo permite, no quiere que se lo diga cualquiera. El mundo está, hasta en las pequeñas circunstancias cotidianas, lleno de alusiones por la autoría de una desgracia.

Quien es sensible a los reproches puede cambiar fácilmente y sumirse en un afán por reconocer su culpa. Tales confesiones de culpabilidad —falsas porque son aún instintivas y están animadas por la necesidad— tienen en su manifestación un rasgo inconfundible: ya que se encuentran, igual que las contrarias, alimentadas en la misma persona por la misma voluntad de poder, se percibe cómo el que confiesa se quiere otorgar un valor por medio de la confesión y distinguirse ante los demás. Su confesión de culpabilidad quiere forzar a otros a confesar. Hay un rasgo de agresividad en tales confesiones.

Por eso al ocuparse de las cuestiones de la culpa, la primera exigencia filosófica es el trato interior consigo mismo, a través del cual la susceptibilidad se extingue al mismo tiempo que el afán por confesar la culpabilidad.

En la actualidad, este fenómeno, que yo he descrito psicológicamente, se encuentra entrelazado con la gravedad de nuestro problema alemán. El peligro que nos acecha es el lamento que se abandona a la confesión de culpabilidad y el orgullo que se encastilla obstinadamente.

Algunos se dejan seducir por sus intereses existenciales momentáneos. Parece que les resulta provechoso confesar la culpa. Su diligencia para la confesión de culpabilidad se corresponde con la indignación del mundo frente a la Alemania moralmente abyecta. Al poderoso se le trata con lisonjas. Se procura decir lo que él quiere escuchar. A ello se añade la tentación fatal de considerarse mejor que los otros por haber confesado la culpabilidad. En este exponerse uno mismo hay un ataque a los que no lo hacen. Resulta manifiesta la ignominia de tales autoacusaciones baratas y la vileza de la lisonjería supuestamente ventajosa.

Otra cosa es el orgullo obstinado. Precisamente porque los otros atacan moralmente uno se obstina más si cabe. Se quiere mantener la propia autoestima en una independencia pretendidamente interna. Pero ésta no es fácil de conseguir si uno permanece sin esclarecerse en lo decisivo. Y esto radica en el eterno fenómeno fundamental, que hoy se presenta bajo una nueva figura: quien en la situación de una derrota absoluta prefiere la vida a la muerte sólo puede vivir con autenticidad —la única dignidad que le queda— cuando se decide por dicha vida con la conciencia del sentido que hay en ella.

La decisión de querer vivir en la impotencia es un acto de una gravedad fundamentadora de vida. De él se sigue una transformación que modifica todas las estimaciones de valor. Si se realiza y se asumen las consecuencias, si uno se hace cargo del sufrimiento y del trabajo, quizás habrá en ello la más alta posibilidad del alma humana. Nada se regala. Nada se produce automáticamente. Sólo a quien percibe con claridad esa decisión que representa un origen le pueden ser evitadas las perversiones que acompañan al envilecimiento y a la obstinación orgullosa. La depuración conduce a la claridad de la decisión, así como a la claridad de sus consecuencias.

Si al ser vencido le acompaña al mismo tiempo una culpa, entonces no sólo tiene que ser asumida la impotencia sino también esa culpa. Y de ambos tiene que surgir la reconstitución a la que pretendía sustraerse el hombre.

La obstinación orgullosa encuentra un montón de modos de ver las cosas, de aspectos grandiosos, y elementos edificantes llenos de sentimiento, para proporcionarse la ilusión que posibilita su persistencia. Por ejemplo:

Se transforma el sentido de la necesidad de asumir lo acontecido. Una tendencia indómita «a hacer profesión de nuestra historia» permite afirmar disimuladamente el mal, encontrar lo bueno en lo malo y defenderlo en su fuero interno frente al vencedor como si de una orgullosa fortaleza se tratara. A partir de una tal confusión resultan posibles frases como las siguientes: «tenemos que saber que llevamos

aún en nosotros las fuerza original de la voluntad que creó el pasado y tenemos que reconocernos como parte de ello y asumirlo en nuestra existencia... Hemos sido ambas cosas y lo seguiremos siendo..., y nosotros mismos somos siempre únicamente nuestra completa historia, cuya fuerza llevamos dentro de nosotros». «La piedad» debe empujar a la generación actual de Alemania a volver a ser como fue la anterior.

La obstinación disfrazada con el ropaje de la piedad confunde aquí el fundamento histórico, en el que estamos arraigados con amor, con la totalidad de las realidades del pasado común, del cual hay muchas cosas que no sólo no estimamos en el sentido que tienen, sino que rechazamos como algo que nos es esencialmente extraño.

En el reconocimiento del mal en tanto que tal es posible hacer frases como las siguientes: «tenemos que llegar a ser tan valientes, tan magnánimos e indulgentes que podamos decir: sí, también ese espanto constituyó nuestra realidad y lo seguirá constituyendo, pero tenemos la fuerza para transformarlo, en nuestro interior, en una obra creadora. Conocemos la existencia de una terrible posibilidad en nosotros que cobró una vez forma en una lamentable confusión. Amamos y respetamos nuestro completo pasado histórico con una piedad y un amor que es mayor que toda la culpa histórica individual. Llevamos dentro de nosotros ese volcán con el riesgo de saber que él nos puede hacer estallar, pero con el convencimiento de que si somos capaces de refrenarlo se abrirá entonces para nosotros el último espacio de nuestra libertad: conseguir que, en la peligrosa fuerza de tal posibilidad, se haga realidad aquello que será, en comunidad con todo lo demás, el acto universal de nuestro espíritu».

Éste es un llamamiento tentador que, desde la nefasta filosofía del irracionalismo, invita a entregarse sin resolución a una nivelación existencial. «Refrenar» es demasiado poco. Se trata de «elegir». Y si esto no se hace, es posible otra vez ahora mismo aquella obstinación del mal que tiene que conducir a una *pecca fortiter*. Se ignora entonces que en relación con el mal sólo es posible una comunidad aparente.

Otro modo de obstinación orgullosa es capaz de afirmar «filosófico-históricamente» al nacionalsocialismo en una visión estética, que otorga a la desgracia que debe ser analizada fríamente y al diáfano mal una falsa grandeza, que termina por nublar el ánimo:

En la primavera de 1932 formuló un filósofo alemán la profecía de que, en el plazo de diez años, el mundo sólo estaría gobernado políticamente desde dos polos: Moscú y Washington; que Alemania ya no tendría sentido entre ellos como concepto geopolítico y sólo existiría como una potencia espiritual.

La historia alemana, para la que la derrota de 1918 abría al mismo tiempo perspectivas de una mayor consolidación, incluso para la consumación de la Gran Alemania, se rebeló contra aquella profecía —de hecho una tendencia en curso—, que reducía el mundo a dos polos. La historia alemana se concentró, frente a esa tendencia mundial, en un esfuerzo único y gigantesco, para llegar a cumplir no obstante su propio objetivo nacional.

Si aquella profecía del filósofo alemán, que concedía al comienzo de la dominación mundial ruso-norteamericana un plazo de sólo diez años, era correcta, entonces el ritmo precipitado, el apresuramiento y la violencia que caracterizaron al intento alemán de oponerse a ella representa un acontecimiento comprensible: era el ritmo de una rebelión fascinante e internamente llena de sentido, pero históricamente ya tardía. Hemos visto cómo en los últimos meses ese ritmo finalmente se trocó en puro frenesí. Un filósofo pronuncia a la ligera el juicio: la historia alemana ha llegado a su fin, ahora comienza la era Washington-Moscú. Una historia tan grandiosa y esbozada con tal anhelo como la alemana no dice sin más sí y amén a tal conclusión académica. Arde en llamas, se precipita hacia su fin en una defensa y en un ataque profundamente enardecidos, en un fiero tumulto de fe y odio.

Así escribía en el verano de 1945 alguien humanamente muy estimado por mí que se hallaba sumido en la confusión de turbios sentimientos.

Todo esto no representa de hecho ninguna purificación, sino un seguir enredándose. Tales pensamientos —propios tanto de la autodenigración cuanto de la obstinación— suelen producir un sentimiento momentáneo de algo así como liberación. Uno cree tener un suelo, pero lo que ha ocurrido es que se ha ido a parar a un callejón sin salida. Se acrecienta aquí la impureza de los sentimientos, encastillándose al mismo tiempo contra las auténticas posibilidades de transformación.

Un silencio agresivo caracteriza a los diferentes modos de obstinación. Uno tiende a sustraerse allí donde las razones se vuelven irrefutables. La propia estima es extraída del silencio como el último

recurso del impotente. Se muestra el silencio para ofender al poderoso. Se disimula el silencio tramando un restablecimiento de la situación, políticamente, haciéndose con instrumentos de poder, aun cuando éstos serían ridículos para los que no toman parte en las gigantescas industrias mundiales, que producen los instrumentos de la destrucción y, psicológicamente, por medio de la autojustificación, que no reconoce culpa alguna: el destino se ha vuelto contra mí; fue una superioridad material absurda; la derrota fue honrosa; alimento en mi interior mi fidelidad y mi heroísmo. Sin embargo, en el curso de un tal comportamiento sólo aumenta el veneno interno en la forma de un pensamiento ilusorio y de una autoembriaguez anticipadora: «aún no a puñetazos y puntapiés»... «para el día en el que nosotros...».

C. *Distraerse en particularidades, que en sí mismas son correctas, pero no esenciales para el asunto de la culpa*

Algunos piensan, con la vista puesta en la propia penuria: socorrednos, pero no habléis de penitencia. La penuria enorme disculpa. Escuchamos algo como esto:

> ¿Se ha olvidado el terror de las bombas? ¿No debiera ser el terror, bajo el cual millones de personas perdieron sus vidas inocentes, su salud y todas sus queridas propiedades, una compensación por los actos que han sido cometidos en tierra alemana? ¿No debiera la miseria de los refugiados, que clama al cielo, producir clemencia?
>
> Soy sudtirolesa y vine de joven, hace treinta años, a Alemania. He tomado parte en el sufrimiento alemán desde el primer hasta el último día, he recibido golpe tras golpe, he hecho sacrificio tras sacrificio, he apurado hasta las heces el amargo cáliz y me siento ahora acusada también por algo que yo no he hecho de ningún modo.
>
> La miseria que ha caído sobre todo el pueblo es tan gigantesca y toma una proporciones tan increíbles que no se puede encima echar sal en la llaga. El pueblo ha padecido ya, sobre todo en sus miembros inocentes, más de lo que exigiría una justa expiación.

De hecho la desgracia es apocalíptica. Todos se quejan y con razón: los supervivientes de los campos de concentración o de la persecución y los que se acuerdan de los sufrimientos espantosos. Los

que han perdido a sus seres queridos del modo más cruel. Los millones de evacuados y refugiados, que viven casi sin esperanza en su errar. Los numerosos colaboradores del partido que son ahora marginados y caen en la penuria. Los norteamericanos y los demás aliados que entregaron años de su vida y tuvieron millones de muertos. Los pueblos europeos, que fueron atormentados bajo el imperio del terror de los nacionalsocialistas alemanes. Los exiliados alemanes, que tuvieron que vivir en un medio lingüístico extraño, bajo las más difíciles circunstancias. Todos, todos.

En la enumeración de los que se quejan he colocado los diversos grupos, unos al lado de otros, con la intención de que se pueda percibir la inadecuación existente. La penuria representa, en tanto que tal, en todas partes una destrucción existencial, pero se diferencia en su esencia por el contexto en que se encuentra. Resulta injusto declararlos a todos inocentes de un modo igual.

En general, lo que sigue en pie es que nosotros los alemanes, aunque hayamos caído ahora en la mayor penuria entre los pueblos, somos también los mayores responsables del curso que tomaron los acontecimientos hasta 1945.

Por eso lo importante para cada uno de nosotros es esto: no queremos sentirnos tan fácilmente inocentes, compadecernos de nosotros mismos como si fuéramos víctimas de una maldición, no esperamos elogios por el sufrimiento, sino que vamos a preguntarnos, a examinarnos inflexiblemente: ¿dónde he sentido equivocadamente, pensado equivocadamente, actuado equivocadamente? —queremos buscar en lo posible la culpa sobre todo en nosotros y no en las cosas y en los demás, no queremos eludir el asunto escudándonos en la penuria—. Esto se sigue de la resolución para un cambio de rumbo.

D. *Evadirse en lo universal*

Resulta un alivio engañoso el que se produce si rebajo mi importancia como individuo en mi propia consideración porque el todo parece ser un acontecimiento que se me viene encima y sobre el que no tengo ninguna influencia y ninguna culpa personal. Viviré entonces únicamente en la impotencia, ya sea agente o paciente. Pero no viviré ya por mí mismo. Algunos ejemplos de ello:

1. La interpretación global de la historia permite esperar una justicia global: «toda culpa tiene consecuencias sobre la tierra».

Me sé entregado a una culpa total, en la que mi propio hacer apenas sí tiene algún significado: si soy el que pierdo, entonces es esa metafísica carencia de solución la que es globalmente anuladora. Si soy el que gana, entonces acompaña a mi éxito la buena conciencia de un ser mejor. Una tendencia a no tomarse a sí mismo en serio como individuo paraliza los impulsos morales. El orgullo de una confesión de culpabilidad que se abandona, en un caso, llega a convertirse, igual que el orgullo de la victoria moral, en otro caso, en una forma de eludir la tarea humana que incumbe a cada individuo.

Pero frente a esta concepción total de la historia se encuentra la experiencia. El curso de los acontecimientos no es en absoluto unívoco. El sol luce por encima de justos e injustos. La distribución de la felicidad y la moralidad de las acciones no parecen tener ningún tipo de conexión mutua.

Sin embargo, constituiría un juicio total opuestamente falso decir: no hay justicia.

Ciertamente que en algunas situaciones, en vista de las situaciones y acciones de un Estado, asalta el sentimiento imborrable: «esto no puede acabar bien», «esto no puede quedar así». Pero tan pronto como este sentimiento confía en la justicia surge el error. No se trata de ninguna certeza. Lo bueno y lo verdadero no acontecen espontáneamente. En la mayoría de los casos no se produce la reparación. La ruina y la venganza alcanzan tanto al culpable como al inocente. La voluntad más pura, la veracidad más sin reserva, el valor más grande pueden, si la situación lo impide, no tener éxito. Y a algunos pasivos les cae en suerte, sin mérito propio, gracias a los actos de otros, la situación más beneficiosa.

El pensamiento de la culpa total, así como de estar enredado en un contexto de culpa y expiación, se convierte para el individuo —a pesar de la verdad metafísica que puede residir en él— en una tentación de evitar aquello que únicamente y por completo constituye su asunto.

2. La concepción totalizante de que todo en el mundo tiene su fin, de que nada puede ser emprendido que no termine fracasando, de que en todo está contenida la semilla de su perdición, hace que se confunda este fracaso con cualquier otro y la vileza con la nobleza,

para terminar cayendo en el mismo plano del fracaso. De este modo queda privado de su propio peso.

3. A la desgracia propia, que es entendida como consecuencia de la culpa de todos, se le otorga una relevancia metafísica, toda vez que es interpretada en la forma de una nueva singularidad: Alemania es la víctima representativa de la catástrofe de esta época. Ella sufre por todos. En ella se manifiesta la culpa de todos y la expiación por todos.

Se trata de una suerte de falso patetismo que se sustrae nuevamente a la sobria tarea de hacer lo que depende verdaderamente de nuestras propias fuerzas; a saber: a la tarea de mejorar lo que puede ser mejorado y de realizar una transformación interior. Es una suerte de deslizamiento hacia lo «estético», que evita irresponsablemente una realización que parta del núcleo del ser propio del individuo. No es, en fin, más que un medio para proporcionarse, por nuevas vías, un falso sentimiento colectivo del propio valor.

4. Parece haber una liberación de la culpa cuando, a la vista del enorme sufrimiento que ha caído sobre nosotros los alemanes, exclamamos: ya ha sido expiada.

En este punto hay que hacer las siguientes distinciones: un castigo se cumple, una responsabilidad política queda limitada por un tratado de paz y, con ello, concluida. En relación con ambos puntos tiene sentido aquel pensamiento y es justo. Pero la culpa moral y metafísica, que sólo pueden ser concebidas como suyas por el individuo en su comunidad, no son, en cuanto a su esencia, expiadas. No se borran nunca; constituyen, para aquél al que afectan, un proceso que dura toda la vida.

Aquí reside la alternativa para nosotros los alemanes: o bien la asunción de la culpa, que no interesa al resto del mundo, pero que habla desde nuestra conciencia, se convierte en un rasgo fundamental de nuestra autoconciencia alemana —con lo que nuestra alma se pone en el camino de la transformación—; o bien caemos en la mediocridad del mero vivir indiferentemente, con lo que ya no despertaría en nuestro medio ningún impulso originario, ya no se nos manifestaría nunca más lo que es propiamente ser, ya no escucharíamos el sentido trascendental de nuestros tan excelsos arte, música y filosofía.

Sin seguir el camino de una purificación que tenga lugar a partir de la conciencia de la culpa, los alemanes no pueden realizar verdad alguna.

2. El camino de la purificación

La purificación significa en cuanto al hacer, en primer lugar, reparación.

Políticamente, esto significa cumplimentar, partiendo de un decir sí interior, las obligaciones jurídicas que, asumiendo privaciones propias, restituyan a los pueblos una parte de lo destruido por la Alemania hitleriana.

Una condición previa de tal prestación es, además de la forma jurídica, que establece una justa distribución de la carga, estar con vida, y tener capacidad y posibilidad de trabajar. Es inevitable que la voluntad política de reparación resulte paralizada si las acciones políticas de los vencedores destruyen aquellos presupuestos. Pues entonces no habría paz en la forma de reparación, sino la continuación de la guerra en la forma de otra aniquilación.

Reparación es, sin embargo, mucho más. Quien está apresado internamente por la culpa, de la que toma parte, quiere ayudar a aquél que ha padecido la injusticia por mor de la arbitrariedad de un régimen injusto.

Hay dos motivaciones que no deben ser confundidas: la exigencia de ayudar donde hay necesidad, sin que importe la manera, simplemente porque se está cerca y alguien pide ayuda; y, segundo, la exigencia de conceder un derecho especial a los deportados, expoliados, saqueados y exiliados por el régimen hitleriano.

Ambas cosas están plenamente justificadas, pero hay diferencias en la motivación. Donde no se siente la culpa tiene lugar igualmente una reducción de toda la necesidad a un mismo plano. Se hace necesaria una diferenciación de los afectados por la necesidad, precisamente donde se trata de reparar aquello por lo cual compartimos la culpabilidad.

La purificación mediante la reparación es indispensable. Pero purificación es mucho más. Asimismo, la reparación sólo es querida de verdad y satisface su sentido ético cuando es consecuencia de nuestra transformación purificadora.

El esclarecimiento de la culpa es al mismo tiempo esclarecimiento de nuestra nueva vida y sus posibilidades. De él surge la seriedad y la decisión.

Donde esto sucede, la vida ya no puede ser simplemente objeto de un disfrute alegre e ingenuo. Podemos captar la felicidad de la existencia allí donde se nos otorga, en los momentos intermedios, en los momentos de respiro, pero ello no nos llena, sino que se la admite como un encanto amable en el fondo de la melancolía. La vida, en lo esencial, sólo tiene una razón de ser cuando es consumida en la realización de una tarea.

Consecuencia de esto es la modestia. En el obrar interior ante la trascendencia se hace consciente la finitud e imperfectibilidad humana.

Entonces podemos realizar, en un combate amistoso libre de voluntad de poder, el esclarecimiento de lo verdadero y unirnos mutuamente en él.

Entonces podemos guardar silencio sin agresividad —en la sencillez del silencio resalta la claridad de lo comunicable.

Entonces lo único importante es la verdad y la actividad. Sin servirnos de astucias, estaremos dispuestos a soportar lo que nos toca en suerte. Suceda lo que suceda, ello seguirá constituyendo mientras vivamos la humana tarea, que no se puede completar en el mundo.

La purificación constituye el camino del hombre en cuanto hombre. La purificación realizada por medio del desarrollo del pensamiento de la culpa representa únicamente un momento de aquélla. La purificación no se produce en primer lugar por medio de acciones externas ni por medio de magia. La purificación es, antes bien, un proceso interno que no tiene fin, sino que es un continuo llegar a ser uno mismo. La purificación es un asunto de nuestra libertad. Una y otra vez se encuentra uno en la encrucijada en la que tiene que elegir entre purificarse o adentrarse en la confusión.

La purificación no es igual para todos. Cada cual sigue su propio camino. Éste no puede ser anticipado por nadie y no se puede indicar a otro. Los pensamientos generales sólo pueden hacer que se esté atento, tal vez que se despierte.

Si al final preguntamos en qué consiste la purificación, no podremos añadir nada nuevo a lo ya dicho. Donde algo no puede ser realizado como meta de una voluntad razonable, sino que ocurre como transformación mediante una acción interior, sólo pueden ser repetidas fórmulas indeterminadas y generales: elucidación y un volverse transparente en el impulso que eleva —amor a los hombres.

En lo que toca a la culpa, un camino lo representa la reflexión sobre los pensamientos que han sido expuestos. No tienen que ser

pensados de modo abstracto, sólo con el entendimiento, sino que deben ser realizados de forma concreta, deben ser actualizados, incorporados al propio ser o rechazados. Esa realización, así como lo que se sigue de ella, es purificación. Ésta no es al final algo nuevo, un añadido.

La purificación es asimismo la condición de nuestra libertad política. Pues sólo de la conciencia de la culpa surge la conciencia de la solidaridad y de la corresponsabilidad, sin la cual no es posible la libertad.

La libertad política comienza con que, en la mayoría del pueblo, el individuo se sienta corresponsable de la política de su comunidad, con que él no sólo exija y critique, sino que, antes bien, reclame de sí mismo mirar la realidad y no actuar movido por esa creencia, mal empleada en la política, en un paraíso terrenal, que si no se ha realizado es debido a la mala voluntad y la torpeza de los demás. Él tiene que saber, al contrario, que la política busca el camino más practicable en el mundo concreto, conducido por el ideal del ser humano entendido como libertad.

En pocas palabras: sin una purificación del alma no hay libertad política.

Hasta dónde hemos llegado en ese camino de la purificación interior que se asienta en la conciencia de la culpa es algo que experimentamos en nuestro comportamiento frente a los ataques morales que se dirigen contra nosotros.

Sin conciencia de culpa, la reacción a cada ataque es un simple contraataque. Pero si nos hemos visto afectados por una conmoción interior, entonces el ataque externo sólo nos roza superficialmente. Puede causar dolor y ofensa, pero no penetra en el interior del alma.

Al hacer nuestra la conciencia de culpa estamos en condiciones de soportar con tranquilidad acusaciones falsas e injustas, pues con ello nuestro orgullo y obstinación se habrán derretido.

A quien siente de verdad la culpa, experimentando con ello la transformación de su propia conciencia de sí, los reproches provenientes de las demás personas sólo le afectan como un juego de niños que, en su inocuidad, ya no le alcanza. Donde la verdadera conciencia de culpa es un aguijón firmemente clavado, la autoconciencia se ve forzada a tomar una nueva forma. Al oír tales reproches, se siente antes bien con preocupación qué poco afectado se encuentra el que reprocha y cuán ingenuo es.

Sin una elucidación y transformación de nuestra alma, la susceptibilidad se acrecentaría únicamente hasta convertirse en una impotencia inerme. El veneno de las transacciones psicológicas nos corrompería interiormente. Tenemos que estar dispuestos a consentir que se nos hagan reproches y examinarlos después de haberlos escuchado. Tenemos que buscar más que evitar los reproches, porque representan para nosotros un control del propio pensar. Nuestra actitud interna se acreditará en ello.

La purificación nos hace libres. El curso de las cosas no se encuentra encerrado en la mano de ningún hombre, aunque el hombre puede llegar incalculablemente lejos en la dirección de su existencia. Porque la incertidumbre persiste, así como la posibilidad de desgracias nuevas y mayores, porque la consecuencia natural de la transformación mediante la conciencia de culpa no es de ningún modo la recompensa de una nueva felicidad, por eso sólo si nos purificamos podremos llegar a ser libres y a estar dispuestos para lo que vendrá.

El alma pura puede vivir verdaderamente en la tensión que produce el hundimiento completo y estar en el mundo incansablemente activa para lo posible.

Al observar los acontecimientos mundiales es bueno pensar en Jeremías. Cuando él, tras la destrucción de Jerusalén, tras la pérdida de Estado y tierra, tras ser llevado a la fuerza a Egipto por los últimos judíos emigrados, tuvo que presenciar aún como aquéllos hacían sacrificios a la diosa Isis en la esperanza de que ésta les ayudara más que Yahvéh, y cómo entonces se desesperaba su discípulo Baruch. Y Jeremías respondió: «Así habla Yahvéh: En verdad os digo que lo que he construido lo derribo y lo que he plantado lo arranco; ¿y tú exiges grandeza para ti? ¡No exijas!». ¿Qué significa esto? La existencia de Dios es suficiente. Cuando todo desaparece, Dios permanece, éste es el único punto firme.

Pero lo que es verdad ante la muerte, en el trance extremo, se convierte en una tentación nefasta cuando el hombre, cansado, impaciente y desesperado, se abalanza precipitadamente a ello. Pues aquella actitud en el límite es verdadera sólo cuando se encuentra movida por la prudencia interna que aprehende siempre lo que todavía es posible mientras dura la vida. Humildad y moderación es lo que tenemos que poner de nuestra parte.

EPÍLOGO DE 1962 A *EL PROBLEMA DE LA CULPA*

El escrito fue esbozado en 1945, expuesto en las clases durante los meses de enero y febrero de 1946 y más tarde publicado. Al leerlo hay que recordar el tiempo en que fue escrito. Un diluvio de declaraciones de culpabilidad se precipitaba diariamente sobre nosotros los alemanes. A los soldados norteamericanos les estaba prohibido hablar con nosotros si no era para asuntos oficiales. Sólo entonces fueron desvelados a todo el pueblo alemán los crímenes del nacionalsocialismo. Tampoco yo había tenido conocimiento del grado de planificación y del volumen que habían alcanzado los crímenes. Al mismo tiempo, la penuria de la vida cotidiana era extremadamente grande, tanto para los que se había quedado en casa, como para los prisioneros de guerra, que eran transportados entonces por todas partes, y para los desplazados. Dominaban la desorientación y el silencio, la rabia contenida e incluso durante un corto período también apatía. Muchos intentaban conseguir para sí mismos las ventajas de los vencedores. Junto a la desolación, imperaba la brutalidad. La solidaridad en la familia y entre amigos constituía la casi exclusiva vía de escape.

El escrito debía servir para la autorreflexión, para encontrar el camino a la dignidad por medio de la asunción de cada culpa percibida claramente en su especificidad. Señalaba también la culpa compartida de las potencias vencedoras, no para descargarnos nosotros de la propia, sino por mor de la verdad misma y también para impedir, sin hacer ruido, la posible fatuidad, que tiene en la política consecuencias funestas para todos. Que aun así pudiera ser publicado bajo el régimen de ocupación, muestra qué libertad permitió desde un principio ese régimen en cuestiones espirituales. Un norteamericano prominente me dijo entonces que el escrito se dirigía tanto a los aliados como a los alemanes. Me esforcé en conseguir aire puro en el que nosotros los alemanes pudiéramos, en nuestra conciencia propia,

volver en nosotros mismos. Pretendía contribuir a hacer que fuera posible una nueva unión con los vencedores, en la forma de una unión de hombres con hombres.

A pesar de las aún escasas informaciones de entonces, para aquél que quería saber eran evidentes los rasgos fundamentales del régimen nacionalsocialista, sus métodos refinados, su total mendacidad y sus impulsos criminales. La renovación de los alemanes debía tener su punto de partida. Considero que los análisis de este escrito son aún hoy correctos, con una excepción esencial: en lo referente a la comprensión del proceso de Nuremberg, que entonces comenzaba, me equivoqué en un punto decisivo.

La idea anglosajona era magnífica. Nos pareció entonces que algo brillaba ya desde el futuro, que transformaría el mundo de los hombres: la creación de un derecho y de un estado de cosas mundial en el que, mediante la fuerza conjunta de las grandes potencias, los crímenes claramente definidos fueran castigados con certeza. Ningún político, militar o funcionario podrá remitirse en el futuro a la razón de Estado o a la obediencia debida. Todas las acciones de los Estados acontecen por medio del obrar de personas humanas, tanto de los que dominan como de los que colaboran en diferentes grados. Antaño se hacía recaer la responsabilidad sobre el Estado, como si él fuera un ser sagrado, sobrehumano. Ahora cada uno tiene que responder por lo que hace. Hay crímenes de Estado, que son siempre y al mismo tiempo crímenes de determinados individuos. Hay necesidad y honor en ordenar y obedecer, pero no se puede obedecer cuando el que obedece sabe que está cometiendo un crimen. El juramento en las relaciones estatales sólo tiene un carácter incondicional cuando se produce sobre la constitución o sobre la solidaridad de una comunidad que enuncia y fundamenta abiertamente sus objetivos y convicciones, no como juramento de lealtad frente a personas con cargo político o militar. La responsabilidad personal no prescribe nunca. Pueden muy bien originarse conflictos enormes, pero en la realidad la cosa es sencilla cuando se trata de crímenes. Comienza allí donde, aun cuando veo la posibilidad del crimen, e incluso que está ya sucediendo, colaboro. Donde se exclama: «Despierta Alemania, Juda revienta», «rodarán cabezas», cuando suceden cosas como el envío del telegrama de solidaridad por parte de Hitler al asesino de Potempa, tiene que hablar la conciencia, aun cuando en la colaboración no se haya

cometido todavía crimen alguno que constituya un hecho. Pero quien más tarde ordena o comete el crimen es —tal es la idea— juzgado siempre como persona por la comunidad de Estados del mundo. Bajo tal amenaza se aseguraría la paz del mundo. La humanidad se uniría en un *ethos* comprensible para todos. Nunca más se repetiría lo que hemos sufrido nosotros: que hombres, a los que su propio Estado les había robado su dignidad, había lesionado sus derechos humanos, que fueron marginados o asesinados, no encontraran protección en la superior comunidad de Estados. Nunca más se repetiría aquella situación en la que Estados libres cortejaran a Hitler y traicionaran a los alemanes, que vinieran en tropel a la olimpiada de Berlín, que recibieran, en sus congresos científicos y sus actos culturales, a los hombres que el nacionalsocialismo permitía asistir con exclusión de los no deseados. Nunca se repetiría lo que ha sucedido en Alemania: que los Estados occidentales libres no impidieran solidariamente, y de entrada con medios pacíficos, los crímenes que sucedieron a partir de 1933 y de un modo enormemente creciente a partir de 1934. Sin embargo, los toleraron sirviéndose de la cómoda máxima de la «no injerencia en los asuntos internos». Cuando un pueblo que se encuentra emparentado con los demás pueblos en lo referente a cultura, tradición y modo de vida occidental, cae impotente, a causa de una desgracia de la que él es ciertamente culpable, en el totalitarismo, no se le puede dejar en la estacada frente a sus gobernantes terroristas, como no se le dejaría en caso de una catástrofe natural.

Ahora debería comenzar una nueva era. Se constituyó un tribunal, del que esperábamos una amplia evolución. El eterno anhelo del hombre comenzó a vislumbrar un camino para su satisfacción. Dominaba sin embargo, la ingenuidad. Yo tomé parte en ello, a pesar de mis años y aunque había reflexionado mucho sobre la política. Pero he llegado a darme cuenta de mi confusión de entonces y he revisado mi juicio en relación con ese punto.

En el tribunal se sentaba la Rusia bolchevique que, como Estado totalitario, no era diferente en cuanto a la forma de dominación del Estado nacionalsocialista. Así pues, tomaba parte un juez que de facto no reconocía en modo alguno la legalidad sobre la que se fundamentaba el tribunal. Éste no tenía que investigar crímenes que fueran conocidos como actos localizados geográficamente, sino sólo los actos de las personas acusadas. La autolimitación de la acusación, que

excluyó un proceso contra «desconocidos», no toleraba problemas. El proceso se circunscribió a prisioneros de guerra. Tampoco las acciones de las potencias occidentales, que habían cometido en el curso de la guerra destrucciones que no eran militarmente necesarias, se convirtieron en objeto de la investigación.

Yo reflexioné entonces, en 1945, sobre ello, pero no lo analicé detalladamente. A pesar del horror producido por la, por ejemplo, absurda destrucción de Dresde y Würzburg me dije a mí mismo: tal vez no puedan valorarse con la misma medida las acciones de ambos lados. La población que empleó todas sus fuerzas al servicio de un Estado criminal ya no puede se tratada con indulgencia. Millones de personas de los pueblos sometidos habían sido deportadas a Alemania como trabajadores esclavos y diariamente partían trenes para transportar a los judíos al lugar en el que serían gaseados. La guerra en el oeste había comenzado con la destrucción del centro de Rotterdam y —en el caso de la devastación de Coventry— acompañada de las palabras del Führer: «borraré sus ciudades del mapa». El mundo se había visto amenazado por el dominio criminal, que se había enseñoreado de la mayor parte de Europa. Por todo ello, no cabía ya, frente a aquella absoluta falta de escrúpulos, ninguna moderación, tal vez ni siquiera en las instancias inferiores. Ni el principio del dominio de Estados libres, ni en particular instancias que no han sido posiblemente aprobadas en modo alguno por los propios gobiernos, pueden proceder a realizar destrucciones planificadas militarmente innecesarias para oponer al terror del gobierno alemán el terror contra la población alemana. Hubiera sido magnífico y hubiera convertido el proceso en un acontecimiento universal por completo diferente, si también esos crímenes hubieran sido llevados ante su foro. Yo hubiera tenido que haber escrito entonces de inmediato sobre ello.

El proceso transcurrió de entrada de modo convincente bajo la dirección del pensamiento jurídico anglosajón. El procedimiento con los acusados en el primer proceso fue impecable (no hago mención de los otros procesos de Nuremberg). Se quería verdad y justicia. Los crímenes estaban jurídicamente definidos. Sólo esos crímenes, y no las acciones moralmente reprochables en general, podían ser condenados. De ahí la absolución de Schacht, Von Papen, Frittsche, aunque el tribunal pronunció una condena moral de sus actos. Un rasgo característico fue que el juez ruso emitió un voto particular condenando esa absolución. Su estrecho sentido jurídico no era capaz de distinguir lo jurídico de lo moral. Este juez enjuiciaba únicamente como vencedor, mientras que los demás querían una autolimitación del poder del derecho del vencedor y así lo hicieron.

Pero, pese a todo, la esperanza ha inducido a error. La gran idea ha hecho su aparición, como en épocas anteriores, sólo como idea y no como realidad. El proceso no ha fundamentado un estado de cosas mundial con un derecho mundial.

Que ese proceso no haya dado de sí lo que prometía es algo que ha tenido consecuencias nefastas. Yo escribí entonces: «Nuremberg, en lugar de ser algo beneficioso se convertiría en un factor de fatalidad, el mundo juzgaría finalmente que el proceso ha terminado siendo una ficción y un simulacro, eso no puede ser». Y, por tanto, no me puedo sustraer ahora al juicio de que no se trató de un simulacro de proceso, sino que al contrario fue, en cuanto a las formas jurídicas, un proceso irreprochable y, sin embargo, a fin de cuentas fue un simulacro. Fue en efecto un proceso único de las potencias vencedoras contra los vencidos, en el que faltó la base de una situación y una voluntad jurídicas comunes a las potencias vencedoras. Por eso consiguió lo contrario de lo que debía conseguir. No se fundamentó derecho, sino que se incrementó la desconfianza contra el derecho. La decepción es, a la vista de la magnitud del asunto, aplastante.

No podemos olvidar esa experiencia, aunque mantengamos la gran idea. Pero aún son las potencias contrarias al derecho inconmensurablemente más fuertes. Hoy no puede conseguirse de un modo inmediato la fundamentación de una paz en el mundo como la que se pretendía en Nuremberg. Esa misma paz, garantizada por el derecho en virtud de la voluntad de las grandes potencias que se someten, por su parte, a ese derecho, requiere una condición previa. No puede surgir meramente de las motivaciones de la seguridad y de la liberación del miedo. Tiene que ser continuamente restablecida en una repetida empresa arriesgada a partir del esfuerzo en favor de la libertad. La continua realización de esa paz presupone una vida espiritual y moral de categoría y dignidad. Ella constituiría a la vez su razón y su sentido.